EDITOR
SUMANTO AL QURTUBY & IZAK Y.M. LATTU

TRADISI & KEBUDAYAAN NUSANTARA

TRADISI & KEBUDAYAAN NUSANTARA

Editor:

Sumanto Al Qurtuby & Izak Y.M. Lattu

TRADISI & KEBUDAYAAN NUSANTARA

PRAKATA

Oleh Jahja Setiaatmadja

Presiden Direktur PT Bank Central Asia Tbk

Indonesia memiliki kekayaan ragam tradisi dan budaya yang terbentang dari Sabang sampai Marauke dan dari Miagas ke Pulau Rote. Hampir tiap pulau, dari keseluruhan 17.504 pulau, punya tradisi dan budayanya sendiri. Maka tak heran, Indonesia dikenal sebagai negara dengan kekayaan budaya dan tradisi yang unik dan menarik.

Tak bisa kita pungkiri. Ada beberapa tradisi dan budaya yang luntur, tetapi ada juga yang terus diwariskan, dihidupkan dan bahkan dikembangkan karena berkaitan dengan nilai-ilai kemanusiaan.

Dalam arti lebih luas, budaya adalah identitas. Orang mengenal segala sesuatu melalui budaya yang ditampilkan. Di sana ada karakter, kepribadian, nilai-nilai dan interaksi antarpribadi. Budaya yang kuat dapat menarik perhatian. Budaya kemudian berkembang menjadi identitas universal yang diakui dan diamini banyak orang sebagai tata laku atau *the way of life*.

Dengan cara pandang tersebut, maka sebenarnya tidak ada tradisi dan budaya yang usang. Sesuatu yang terkandung dikatakan

usang itu, bisa bangkit kembali menjadi tren, mendapat banyak pengikut dan akhirnya menjadi universal.

Sebagai salah bagian dari masyarakat Indonesia, BCA berkomitmen dan peduli untuk turut melestarikan dan mengembangkan tradisi dan budaya, antara lain wayang dan wastra Nusantara. Kami aktif mengembangkan program BCA untuk Wayang Indonesia yang diimplementasikan dalam berbagai kegiatan, khususnya yang ditujukan untuk generasi muda. Program edukasi Wayang for Student telah kami lakukan secara berkesinambungan sejak 2012.

Di pertengahan 2019, kami meluncurkan seragam baru korporasi dengan aksen tenun Troso, berwarna biru dan kuning dengan motif cengkeh yang menggambarkan identitas BCA, yang dikenalkan karyawan BCA di seluruh Indonesia. Melalui tenun ikat, BCA ingin memberikan makna lebih dalam dari sebuah seragam. Para karyawan dapat menjadi *ambassador* wastra Nusantara. Kami membekali karyawan BCA dengan pengetahuan tentang pembuatan, pemakaian dan tata cara pemeliharaan. Diharapkan karyawan BCA dapat mengedukasi kepada nasabah serta mendorong ketertarikan masyarakat akan kekayaan dan tradisi Nusantara.

Kita sama-sama berharap, masyarakat Indonesia, khususnya generasi muda, tetap mencintai, merawat dan mengembangkan nilai, tradisi dan budaya yang diwariskan para leluhur bangsa. Niscaya bangsa Indonesia akan tetap memiliki jati diri sebagai bangsa yang kuat.

Kami menghargai orang-orang yang memberikan perhatian dan peduli kepada budaya terutama yang mengabdikan diri untuk mempelajari, merawat dan mengembangkan tradisi dan budaya Nusantara. Serta, aktif mengembangkan program-program untuk memperkenalkan dan mempromosikan tradisi dan budaya Nusantara kepada masyarakat Indonesia maupun dunia. Kami menyadari, pekerjaan tersebut bukanlah perkara yang mudah. Dan tentunya, banyak tantangan di dalamnya.

Pada kesempatan ini, kami menyampaikan apresiasi atas penerbitan buku “Tradisi dan Kebudayaan Nusantara” karya Profesor Sumanto Al Qurtuby dan tim. Harapan kami, semoga melalui peluncuran buku ini, kita semua dapat turut tergerak untuk menjadi bagian dari masyarakat yang merawat, melestarikan dan mengembangkan tradisi serta budaya Nusantara dari generasi ke generasi.

KATA PENGANTAR

Perlunya Merawat Tradisi dan Kebudayaan Nusantara Kita

Oleh Sumanto Al Qurtuby

Apakah tradisi dan kebudayaan itu? Mengapa kita perlu merawat tradisi dan kebudayaan? Tradisi dan kebudayaan seperti apa yang perlu dirawat? Sebelum saya menguraikan tentang pentingnya merawat dan melestarikan sebuah tradisi dan kebudayaan masyarakat, ada baiknya saya jelaskan dulu apa yang dimaksud dengan "tradisi" dan "kebudayaan" itu.

Saya akan memulai tulisan ini dari menjabarkan definisi kata "tradisi" dulu kemudian disusul dengan kata "kebudayaan".

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mendefinisikan tradisi sebagai (1) "adat kebiasaan turun-temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan di masyarakat" dan (2) "penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan yang paling baik dan benar".

Karena kata "tradisi" diambil dari Bahasa Inggris *tradition*, maka ada baiknya saya sebutkan definisi kata ini di sejumlah kamus Bahasa Inggris. Menurut *Cambridge Dictionary*, kata tradisi didefinisikan sebagai *"a way of behaving or a belief that has been*

established for a long time, or the practice of following behavior and beliefs that have been so established." Sementara itu, menurut *Merriam-Webster Dictionary,* kata "*tradition*" memiliki sejumlah arti atau makna sebagai berikut:

- *An inherited, established, or customary pattern of thought, action or behavior*
- *A belief or story or a body of beliefs or stories relating to the past that are commonly accepted as historical though not verifiable*
- *The handing down of information, beliefs, and custom by word of mouth or by example from one generation to another without written instruction*
- *Cultural continuity in social attitudes, customs, and institutions*
- *Characteristic manner, method or style*

Kalau memperhatikan berbagai definisi diatas, maka istilah "tradisi" ini kurang lebih mengacu pada sebuah kepercayaan, pemikiran, paham, sikap, kebiasaan, cara atau metode, atau praktik individual maupun sosial yang sudah berlangsung lama di masyarakat dan diwariskan secara turun-temurun oleh nenek moyang dari generasi ke generasi. Penyampaian atau pewarisan tradisi dari generasi ke generasi ini biasanya dilakukan secara lisan dari mulut ke mulut atau dengan praktik dan contoh yang dilakukan oleh generasi tua (*elders*) pada generasi muda, bukan melalui instruksi tulisan. Meskipun disampaikan secara lisan dan sering kali tidak bisa diverifiasi secara ilmiah tetapi tradisi tersebut selalu dianggap sebagai "historis" oleh masyarakat setempat. Tradisi ini bisa bersifat atau berkaitan dengan nilai-nilai keagamaan dan kepercayaan sakral (seperti ritual) maupun non-keagamaan yang bersifat profan (misalnya ucapan salam dan terima kasih, jamuan makan pada tamu, cara memasak, dan seterusnya).

Mendefinisikan Kebudayaan

Lalu apa yang dimaksud dengan "kebudayaan"?

Pengertian umum dan populer di masyarakat tentang "kebudayaan" mengacu pada pengertian "hasil cipta, karsa, dan rasa manusia". Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mendefinisikan kata "kebudayaan" sebagai "hasil kegiatan dan penciptaan batin (akal budi) manusia seperti kepercayaan, kesenian, dan adat istiadat" atau "Keseluruhan pengetahuan manusia sebagai makhluk sosial yang digunakan untuk memahami lingkungan serta pengalamannya dan menjadi pedoman tingkah lakunya". Sementara kata "budaya", KBBI memaknai sebagai (1) pikiran, akal budi, (2) adat istiadat, atau (3) sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan [di masyarakat] yang sukar diubah. Ada yang menyebut kata budaya itu dari akar kata "budi" dan "daya". Dengan begitu, kata budaya bukan hanya mengacu pada produk dari sebuah "kreasi intelektualitas" tetapi juga "kreasi spiritualitas".

Dalam berbagai literatur Bahasa Inggris, kata "*culture*" (kebudayaan) memiliki makna yang sangat luas, beragam, dan kompleks. Definisi "kebudayaan", dalam buku-buku teks Antropologi Budaya, juga sangat beraneka ragam. Ada yang mendefinisikan kebudayaan sebagai "*a total way of life*". Ada pula yang mendefinisikannya sebagai "*socially distributed knowledge and habits*".

Salah satu definisi awal tentang kebudayaan yang sangat populer dan dikutip oleh banyak antropolog budaya (*cultural anthropologist*) hingga kini dikemukakan oleh Edward Burnett Tylor (1832–1917) dalam buku klasiknya *Primitive Culture* (1871). Dalam buku tersebut, Taylor mendefinisikan "kebudayaan" sebagai "*the complex whole which includes knowledge, beliefs, arts, morals, law, custom, and other capabilities and habits acquired by man as a member of society.*" Disini Tylor menjelaskan apa saja yang dipraktikkan oleh individu manusia sebagai anggota sebuah masyarakat bisa masuk kategori

"kebudayaan" (ilmu pengetahuan, kepercayaan, seni, hukum, adat, moralitas, kebiasaan, dlsb).

Seperti kata Taylor, dalam buku-buku teks Antropologi Budaya, kata "kebudayaan", meskipun ada banyak definisi, biasanya atau pada umumnya dimaknai sebagai apa saja termasuk tradisi (*tradition*), pengetahuan (*knowledge*), adat (*custom*), pendapat (*opinion*), pemikiran (*thought*), keahlian (*skill*), atau kebiasaan (*habit*) yang diwariskan atau ditransmisikan dari generasi ke generasi melalui (atau dengan medium) proses belajar, bahasa, instruksi, contoh, observasi, pengalaman, dlsb. Proses mempelajari sebuah kebudayaan itu disebut "*enculturation*". Proses pengenalan dan transmisi kebudayaan itu sudah dilakukan oleh orang tua terhadap anak sejak ia masih berbentuk jabang bayi dan anak-anak.

Perlu diingat bahwa apa yang disebut dengan "kebudayaan" itu bukan hanya mengacu pada sesuatu yang bersifat imaterial saja (seperti adat atau aturan-aturan tidak tertulis, pengetahuan, pemikiran, dlsb) tetapi juga material seperti bangunan, artefak, atau wujud fisik produk kreasi, pengetahuan, dan keahlian manusia.

Kebudayaan juga bukan hanya monopoli kaum elit, kelas literati, atau masyarakat urban saja tetapi juga "kelas bawah", kaum non-literati, dan masyarakat kampung. Dengan kata lain, masyarakat dari kelas apapun, kelompok manapun, dan tinggal di kawasan manapun, masing-masing memiliki kebudayaan. Tidak ada kebudayaan sebuah masyarakat yang lebih superior ketimbang kebudayaan masyarakat lain. Semua produk kebudayaan, seaneh apapun mungkin bagi yang tidak familiar, memiliki derajat yang kurang lebih sama, yaitu sama-sama hasil produksi dan kreasi umat manusia.

Saya ingin menggarisbawahi tentang pentingnya pemahaman "egalitarianisme kebudayaan" ini karena ada umat manusia atau kelompok masyarakat tertentu yang merasa dan mengklaim kebudayaannya lebih tinggi, superior, dan adiluhung ketimbang kebudayaan umat dan masyarakat lain. Misalnya, karya-karya

musik klasik hasil gubahan Beethoven, Mozart, atau Bach, oleh sebagian masyarakat tertentu, dianggap lebih adiluhung dan "berbudaya" ketimbang, misalnya jenis musik *bluegrass, country, blues*, atau *reggae* ala Bob Marley. Di Timur Tengah, musik-musik karya Umm Kulthum (Mesir) atau Mohammed Abdu (Arab Saudi) juga dianggap "lebih berkelas" dibandingkan dengan jenis-jenis "musik Arab" lainnya. Musik *ndangdut* di Indonesia juga sempat diasosiasikan sebagai "musik tak berkelas" lantaran digemari oleh kalangan masyarakat bawah. Ini hanya contoh kecil di dunia musik atau bidang "permusikan".

Tidak bisa dipungkiri, sebagian masyarakat memang menganggap kebudayaan masyarakat atau suku-bangsa tertentu lebih maju dan "berbudaya" ketimbang masyarakat dan suku-bangsa lain. Misalnya, sebagian masyarakat menganggap "kebudayaan Barat" lebih maju atau "kebudayaan Arab" lebih mulia ketimbang kebudayaan masyarakat dan etnis lain. Padahal di kawasan Barat dan Arab sendiri, masing-masing sub-kelompok masyarakat, sub-suku, atau sub-etnis juga saling mengklaim sebagai yang paling superior dan "berbudaya" ketimbang yang lain.

Misalnya, masyarakat Gypsies di Eropa cenderung dianggap sebagai "kelas bawah" dan "berbudaya rendahan" ketimbang, misalnya masyarakat Anglo-Saxons dan lainnya. Di Amerika Serikat juga ada kecenderungan kuat kebudayaan orang kulit putih keturunan Inggris atau negara-negara Eropa Barat berbeda kelas dengan negara-negara Eropa Timur dan seterusnya. Di masyarakat Arab Timur Tengah pun begitu. Sejumlah kelompok suku atau klan Arab tertentu merasa atau mengklaim sebagai lebih superior dan "berbudaya" ketimbang kelompok suku dan klan Arab lain. Misalnya suku Arab Najdi ada kecenderungan merasa lebih adiluhung atau "lebih Arab" ketimbang, misalnya Afro-Arab atau bahkan dengan suku-suku di Arab Saudi lainnya.

Karena masing-masing kelompok masyarakat memproduksi kebudayaan yang unik dan "spesial" sebagai respons atas kondisi geografi, pengalaman sejarah, dan perkembangan sosial yang

mengitari mereka, maka sesungguhnya tidak ada sebuah produk kebudayaan yang "lebih berbudaya" ketimbang yang lain. Masing-masing kebudayaan memiliki karakteristik, keterbatasan, dan keunikan sendiri. Oleh karena itu cara terbaik untuk menyikapi keanekaragaman kebudayaan adalah dengan menggunakan sudut pandang "*cultural relativism*" (relativisme budaya) bukan "*ethnocentricism*" (entosentrisme).

Relativisme budaya adalah sebuah perspektif yang menyatakan bahwa baik-buruk sebuah kebudayaan itu bersifat relatif dan karenanya perlu dilihat atau dinilai dari sudut pandang orang atau kelompok yang mempraktikan kebudayaan itu. Sementara itu "etnosentrisme" adalah sebuah pandangan yang merasa, menganggap, serta mengklaim kalau kebudayaan kelompok masyarakatnya lebih berbudaya, baik, agung, mulia, beradab, serta superior ketimbang kebudayaan kelompok masyarakat lain. Ada juga masyarakat yang berasumsi atau cenderung mengasosiasikan kebudayaan dengan kemajuan atau kemodernan. Jadi, masyarakat yang sudah "berbudaya", maksudnya adalah masyarakat yang sudah "maju" atau "modern."

Tentu saja asumsi dan pandangan demikian tidak akurat karena masing-masing kelompok masyarakat memiliki kebudayaan sendiri yang tentu saja berbeda dengan kebudayaan masyarakat lain sehingga tidak fair kalau mengukur dan menilai kebudayaan masyarakat lain dengan standar idealitas kebudayaan masyarakatnya sendiri. Hal itu karena sebuah kebudayaan yang dianggap baik (atau buruk) oleh masyarakat tertentu belum tentu dianggap baik (atau buruk) oleh masyarakat lain.

Meskipun istilah kebudayaan memiliki definisi yang beraneka ragam, ada sejumlah ciri mendasar dari sebuah kebudayaan, yaitu antara lain, kebudayaan itu diwariskan atau ditransmisikan bukan melalui gen (*genes*) atau secara biologis (*biological inheritance*) tetapi melalui proses belajar, pengalaman, atau instruksi dari orang tua, sesepuh, tetangga, atau komunitas masyarakat tertentu. Jadi dengan demikian, obyek material seperti rambut uban atau warna mata dan

kulit tidak termasuk kebudayaan karena itu ditransmisikan secara genetik. Tentu saja hal ini berbeda kalau warna kulit dan rambut putih itu sengaja dilakukan baik lewat operasi maupun salon.

Perbedaan dan Persamaan antara Tradisi dan Kebudayaan

Lalu apa perbedaan dan persamaan antara "tradisi" dan "kebudayaan"?

Meskipun agak sulit membedakan keduanya karena memiliki berbagai kesamaan, tetapi ada sejumlah perbedaan mendasar antara tradisi dan kebudayaan. Sejumlah perbedaan itu antara lain, pertama, tradisi bisasanya mengacu pada hal-hal yang bersifat imaterial (misalnya adat-istiadat) sementara kubudayaan bisa berbentuk imaterial (nilai, norma, institusi sosial, dlsb) dan material (gedung, pakaian, atau apa saja yang bisa dilihat dan diraba).

Kedua, kebudayaan memiliki cakupan atau ruang lingkup yang lebih luas ketimbang tradisi. Misalnya, tradisi pada umumnya disampaikan melalui lisan secara turun-temurun yang dilakukan oleh para tetua atau sesepuh (*elders*) pada generasi baru di sebuah masyarakat. Sedangkan kebudayaan bisa ditransmisikan melalui lisan maupun tulisan karena tulisan sendiri merupakan bagian dari produk kebudayaan manusia.

Dalam antropologi, ada istilah "masyarakat sejarah", yaitu masyarakat yang hidup di kurun waktu sejak ditemukannya "budaya tulisan" (kira-kira sejak 5,500 tahun yang lalu). Sebelum kurun itu, para antropolog sejarah sering menyebutnya "masyarakat pra-sejarah", yaitu masyarakat yang hidup sebelum budaya tulisan itu diciptakan oleh umat manusia.

Ketiga, sebuah tradisi pada umumnya tidak bisa diverifikasi secara akademik-ilmiah. Masyarakat menerima tradisi itu apa adanya secara turun-temurun melalui "cerita tutur" dari generasi

ke generasi. Meskipun tidak bisa diverifikasi secara akademik-ilmiah, masyarakat menerima tradisi sebagai sebuah "fakta historis". Misalnya tentang cerita Punakawan (kwartet: Semar, Gareng, Petruk, dan Bagong dalam kisah pewayangan) dalam imajinasi masyarakat Jawa. Tradisi "*nyadran*" atau syukuran atas melimpahnya hasil alam juga bagian dari sebuah tradisi yang masih berlangsung hingga sekarang walaupun masyarakat tidak mengerti sejak kapan asal-mula tradisi tersebut. Sementara itu, sebuah kebudayaan ada yang sangat historis dan benar-benar sebuah fakta kesejarahan hasil kreativitas umat manusia yang bisa diverifikasi dan dibuktikan eksistensinya secara akademik-ilmiah.

Perbedaan lain, keempat, jika dalam tradisi, proses transmisi itu dilakukan tanpa harus melalui proses belajar (by *learning*) tetapi, misalnya, melalui praktik (*by practice*) atau tindakan (*by doing*), maka dalam kebudayaan proses transmisi itu dilakukan lewat proses belajar. Karena dilakukan secara terus-menerus dan turun-temurun, maka kebudayaan itu kemudian menjadi sebuah tradisi dan kebiasaan yang lumrah dan dipraktikkan secara luas di masyarakat.

Walaupun antara tradisi dan kebudayaan memiliki sejumlah perbedaan mendasar. Tetapi pada umumnya kita sangat sulit memisahkan atau membedakan keduanya karena baik tradisi maupun kebudayaan saling membaur atau campur aduk menjadi satu dan dipraktikkan secara bersamaan oleh masyarakat. Oleh karena itu sangat wajar jika masyarakat menyebut tradisi selalu diiringi dengan kebudayaan. Keduanya juga sama-sama hasil kreativitas umat manusia atau kelompok masyarakat tertentu. Orang juga sering menyebut "tradisi tulisan", bukan melulu "tradisi lisan". Padahal sebetulnya lebih tepat disebut "budaya tulisan".

Apapun persamaan dan perbedaan antara tradisi dan kebudayaan (semua tergantung bagaimana ilmuwan sosial mendefinisikan dan memaknai keduanya), satu hal yang jelas dan hampir bisa dipastikan adalah setiap kelompok masyarakat (suku, etnis, klan, dlsb), termasuk masyarakat Nusantara tentunya,

memiliki tradisi dan kebudayaan yang khas atau unik, kadang-kadang juga “aneh” khususnya bagi masyarakat luar.

Sering kali, jika bukan selalu, tradisi dan kebudayaan ini dibentuk oleh faktor lingkungan dan geografi dimana masyarakat itu tinggal. Oleh karena itu jangan heran jika masyarakat yang tinggal di daerah tropis memiliki tradisi dan kebudayaan yang berbeda dengan mereka yang tinggal di kawasan subtropis. Masyarakat yang tinggal di dataran tinggi / pegunungan (*highlanders*) memiliki tradisi dan kebudayaan yang berlainan dengan mereka yang tinggal di daerah datar (*lowlanders*). Masyarakat di dearah pedalaman cenderung memiliki kebudayaan yang berbeda dengan masyarakat pesisiran. Masyarakat yang tinggal di hutan tentu saja memiliki tradisi dan budaya yang berbeda dengan mereka yang tinggal di daerah gurun atau salju (artik). Begitu seterusnya.

Agama juga berperan penting dalam membentuk sebuah tradisi dan budaya di masyarakat. Banyak sekali tradisi dan kebudayaan berkembang di sebuah masyarakat dan diwariskan secara turun-temurun (baik melalui lesan maupun tulisan, baik melalui tindakan maupun proses belajar) dari nenek-moyang karena dipengaruhi oleh norma, nilai, atau doktrin agama. Demikian pula, banyak norma, nilai, dan doktrin agama yang sebetulnya juga dipengaruhi oleh tradisi dan budaya tertentu di masyarakat. Relasi antara agama-tradisi-budaya ini juga sering kali sangat sulit untuk diurai karena saling terkait dan berkelindan.

Misalnya tentang keharaman makan daging babi bagi umat Yahudi dan Islam adalah contoh bagaimana norma agama mempengaruhi tradisi dan budaya mengonsumsi makanan. Tetapi keharaman daging babi sendiri sebetulnya juga sangat dipengaruhi oleh situasi-kondisi dan proses-proses kesejarahan, tradisi, dan kebudayaan masyarakat Timur Tengah. Hal yang sama juga tentang aturan menjaga aurat yang kemudian mempengaruhi tradisi dan budaya tata-busana umat beragama. Meskipun berbusana sendiri merupakan bagian dari tradisi dan kebudayaan masyarakat itu.

Jelasnya, ada agama yang kemudian ditradisikan dan dibudayakan. Ada pula tradisi dan kebudayaan yang kemudian "diagamakan".

Tradisi dan Budaya Nusantara serta Kelompok yang Tidak Memedulikannya

Sebagaimana masyarakat lain di planet bumi ini, masyarakat Nusantara yang terdiri atas ratusan suku dan etnis ini juga memiliki tradisi dan kebudayaan yang khas dan unik, baik yang murni dibentuk oleh faktor-faktor lokal, global (atau internasional), maupun gabungan lokal dan global yang oleh sosiolog Roland Robertson disebut "glokal" atau "*glocalization*".

Beberapa contoh tradisi dan budaya masyarakat Indonesia itu diuraikan oleh para kontributor tulisan di buku "*edited volume*" ini yang nanti saya sinopsiskan secara singkat.

Meskipun Indonesia memiliki tradisi dan kebudayaan yang sangat kaya, tetapi bukan berarti bahwa tradisi dan kebudayaan itu bisa eksis selamanya. Jika tradisi dan kebudayaan warisan leluhur itu tidak dirawat, dijaga, dan dilestarikan dengan seksama, maka bukan hal yang mustahil jika kelak tradisi dan budaya itu tinggal kenangan saja. Bukan hanya kelak, sekarang pun bahkan sudah terjadi. Sejumlah tradisi dan kebudayaan "lenyap dari peredaran" karena sejumlah faktor. Misalnya, generasi muda Jawa (khususnya Jawa Tengah dan Jawa Timur) mana sekarang yang mengenal sistem tulisan carakan atau "*ho no co ro ko*" yang dulu diajarkan di sekolah dan dipraktikkan di masyarakat? Hampir dipastikan warisan budaya ini segera musnah karena tidak lagi dipraktikkan di masyarakat.

Siapa kini yang peduli untuk menjaga, merawat, melestarikan, memperjuangkan, atau bahkan mengembangkan warisan tradisi dan khazanah kultural, intelektual, dan spirititual serta nilai-nilai luhur leluhur Nusantara kita? Siapa yang peduli memperkenalkan kekayaan khazanah kebudayaan Nusantara ke masyarakat luas,

lebih-lebih dunia internasional atau mancanegara?

Pertanyaan ini gampang tapi tak mudah untuk menjawabnya. Tentu saja tidak semua praktik tradisi dan kebudayaan masyarakat suku-etnis di Indonesia perlu dilestarikan. Tradisi dan budaya yang bertentangan dengan nilai-nilai universal kemanusiaan tentu saja tidak perlu dilestarikan. Misalnya, tradisi potong jari jika ada anggota keluarga yang meninggal di sebuah masyarakat suku di Papua atau tradisi membunuh sebagai bentuk kehormatan untuk membela martabat keluarga atau kelompok klan dan suku yang dalam antropologi budaya disebut "*honor killing*". Tetapi tradisi dan kebudayaan yang dianggap baik secara universal dan bermanfaat bagi publik luas sangat perlu untuk dijaga, dirawat, dilestarikan, dipertahankan, diperjuangkan, dan bahkan disebarluaskan.

Penegasan ini penting apalagi dewasa ini, alih-alih merawat dan mengembangkan tradisi dan kebudayaan Nusantara, banyak pihak yang justru *cuek* dan mengabaikannya. Bukan hanya itu saja, ada bahkan kelompok sosial-keagamaan yang malah mendiskreditkan, melecehkan, mengharamkan, dan mengtabukan tradisi dan budaya lokal Nusantara dengan alasan bertentangan dengan syariat dan akidah Islam.

Setidaknya ada dua kelompok kontra Nusantara yang jika tidak diantisipasi dengan baik bisa berpotensi menghilangkan tradisi dan kebudayaan Nusantara di masa mendatang. Kedua kelompok ini ada di dalam struktur pemerintah maupun di luar pemerintah (*state and society*).

Kelompok pertama adalah kelompok modernis yang tergila-gila dengan modernitas (kemodernan atau kekinian) dan kemajuan. Karena terlalu terobsesi dengan kemajuan dan gemerlap dunia modern, mereka mengabaikan hal-ihwal yang berbau lokal karena dianggap tradisional, kuno, kolot, *old-fashion*, tidak *fashionable*, atau bahkan "*ndeso*" dan "*kampungan*".

Biasanya kelompok ini tergila-gila dengan masyarakat yang mereka bayangkkan atau imajinasikan sebagai "masyarakat

maju" dalam hal pendidikan, pengetahuan, sains dan teknologi, perabadan, dan seterusnya.

Karena Barat (khususnya Amerika Serikat atau Eropa Barat) kebetulan saat ini yang dipersepsikan sebagai simbol kemodernan dan kemajuan itu, maka banyak masyarakat Indonesia dewasa ini, tua-muda, laki-perempuan, yang berbondong-bondong meniru "gaya Barat", baik dalam hal tata-busana, bahasa (percakapan) maupun pergaulan sehari-hari. Dulu, pada zaman kolonial Belanda, sekelompok elit "pribumi" juga tergila-gila dengan "kompeni" yang karena dianggap sebagai representasi dari kemodernan dan kemajuan tadi.

Kedua adalah kelompok agamis, khususnya "kelompok Islamis" (dan juga "kelompok Syar'i") tetapi juga sejumlah kelompok Kristen puritan-reformis yang juga kontra terhadap tradisi dan budaya lokal Nusantara. Harap dibedakan antara "kelompok agama" dan "kelompok agamis", antara "kelompok Islam" dan "kelompok Islamis" (silakan baca karya Bassam Tibi, *Islamism and Islam*).

Yang dimaksud dengan "kelompok agamis" disini (baik Muslim maupun non-Muslim) adalah kelompok fanatikus agama atau kaum reformis-puritan yang mengidealkan kemurnian dan kesempurnaan praktik doktrin dan ajaran agama yang bersih dan murni dari unsur-unsur lokal.

Bagi kelompok agamis ini, mempraktikkan elemen-elemen tradisi dan budaya lokal dianggap sebagai perbuatan syirik atau tindakan bid'ah (atau bidat) yang bisa mengganggu dan menodai otentisitas, kesucian, dan kemurnian doktrin dan ajaran agama mereka. Oleh mereka, aneka adat, tradisi, dan budaya lokal itu dianggap tidak relijius (tidak Islami, tidak Kristiani dan seterusnya), dan karena itu harus dijauhi dan ditolak karena bertentangan dengan Kitab Suci, teologi atau aqidah, praktik kenabian, serta doktrin dan ajaran normatif agama mereka.

Bukan hanya itu saja. Atas nama pemurnian ajaran agama, mereka juga menyerang berbagai aset kultural, nilai-nilai luhur leluhur, dan khazanah keilmuan nenek moyang Nusantara karena dianggap *bid'ah* atau bidat (tidak dipraktikkan oleh Nabi Muhammad dan generasi awal Islam atau oleh Yesus dan rasul mula-mula) dituduh tidak agamis, dicap tidak syar'i, atau dipandang tidak sesuai dengan ajaran normatif keagamaan tertentu, seraya memperkenalkan (dan dalam banyak hal memaksakan) doktrin, wacana, gagasan, pandangan, dan ideologi keagamaan eksklusif-puritan dan aneka ragam budaya luar kepada masyarakat Indonesia.

Jika "kelompok modernis" diatas mengabaikan tradisi dan budaya lokal lebih karena alasan-alasan yang bersifat profan-sekuler-duniawi, maka "kelompok agamis" menolak adat, tradisi, dan kebudayaan lokal karena alasan teologi-keagamaan yang bersifat sakral-relijius-ukhrawi.

Berbeda dengan "kelompok modernis", "kelompok agamis" ini sangat agresif dalam menyerang hal-ihwal yang berbau lokal. Mereka bukan hanya sekedar mengabaikan dan tak mempraktikkan tradisi dan budaya lokal tetapi juga mengadvokasi untuk memusnahkannya.

Meskipun "kelompok modernis", atau tepatnya sejumlah faksi militan kelompok modernis, dalam batas tertentu, juga menyerang tradisi dan budaya lokal Nusantara tetapi mereka tidak seekstrim seperti yang dilakukan oleh "kelompok agama" yang mengampanyekan atau bahkan mempropagandakan penghancuran tradisi, budaya dan nilai-nilai luhur leluhur Nusantara.

Kepedulian Nusantara Institute dan Nusantara Kita Foundation

Dilatarbelakangi oleh keprihatinan mendalam atas maraknya sejumlah gerakan, kelompok, paham dan ajaran (baik lokal maupun asing) yang kontra tradisi dan budaya Nusantara maupun atas

maraknya tradisi dan budaya luar (asing) yang dewasa ini masuk dan "menyerbu" secara masif-intensif di Indonesia, maka saya dan sejumlah teman idealis (Ida Widyastuti dan Muhammad Haris Setiawan, keduanya pebisnis, spiritualis, dan pecinta tradisi dan budaya Nusantara) mendirikan Nusantara Kita Foundation (NKF) dan Nusantara Institute (NI).[1]

Jika NI fokus di bidang riset, penulisan, dan publikasi akademik tentang ke-Nusantara-an, NKF bergerak diluar itu seperti perawatan situs-situs sejarah, pembangunan *networking* dengan berbagai lembaga yang peduli Nusantara, pagelaran diskusi informal tentang ke-Nusantara-an, dlsb. Meskipun berbeda fokus, kami memilik komitmen dan tujuan yang sama, yaitu merawat, menjaga, melestarikan, mempertahanan, memperjuangkan, dan mengembangbiakkan tradisi dan kebudayaan Nusantara.

Kami menyadari bahwa perkembangan aneka gerakan, kelompok, paham, ajaran, tradisi, dan budaya yang anti-Nusantara ini telah membuat generasi muda Bangsa Indonesia melupakan paham, ajaran, tradisi, dan budayanya sendiri serta nilai-nilai luhur para leluhur bangsa. Jika fenomena ini dibiarkan, maka pelan tapi pasti, kelak bangsa Indonesia akan kehilangan jati diri mereka sebagai sebuah bangsa, menjadi bangsa yang asing dengan paham, ajaran, tradisi, dan budayanya sendiri.

Jelasnya, pendirian NI dan NKF merupakan respons atas maraknya aneka gerakan anti-Nusantara, baik yang dilakukan oleh individu maupun kelompok sosial-keagamaan, yang berkembang marak belakangan ini, terutama sejak berakhirnya pemerintahan Orde Baru. Aneka gerakan kontra-Nusantara itu bukan hanya terbatas pada "gerakan pemikiran" saja tetapi juga bahkan "gerakan politik".

Visi NKF dan NI adalah menjamin terpeliharanya aset-aset

---

1 Untuk visi-misi, platform, dan aktivitas Nusantara Institute bisa dilihat di *homepage* berikut ini https://www.nusantarainstitute.com/, sedangkan untuk Nusantara Kita Foundation di https://www.nusantarakita.org/

kultural, nilai-nilai luhur leluhur, dan kekayaan khazanah keilmuan Nusantara warisan nenek moyang, baik yang terdokumentasi melalui tulisan, prasasti, maupun tradisi lisan, termasuk agama dan kepercayaan (*beliefs*); kerajaan; tradisi, adat, dan kebudayaan, baik budaya material maupun imaterial; nilai-nilai spiritual; warisan intelektual para pujangga; *local wisdom*; dan sebagainya.

NKF dan NI akan berusaha sekuat tenaga untuk ikut andil dalam merawat, menjaga, melestarikan, dan bahkan memperkenalkan dan mengembangkan aset-aset kultural, nilai-nilai luhur, dan kekayaan khazanah keilmuan Nusantara itu baik di tingkat nasional maupun global melalui berbagai program dan aktivitas agar eksistensi mereka tidak pudar sekaligus diakui oleh publik masyarakat yang lebih luas.

Ke depan, perlu ada semakin banyak kelompok sosial, lembaga swadaya masyarakat, atau komunitas yang peduli dengan aset-aset kultural, spiritual, dan intelektual warisan para leluhur Nusantara, apalagi di saat bangsa Indonesia kini sedang diserbu oleh berbagai gerakan dan grup yang anti terhadap spirit nasionalisme dan ke-Nusantara-an. Jika tidak diantisipasi dengan cerdas, cermat, bijak, dan seksama, bukan hal yang mustahil jika pada tahun-tahun mendatang, nilai-nilai luhur Nusantara kita hanya tinggal kenangan saja.

Tentang Proyek Penulisan dan Publikasi Buku Ini

Penerbitan buku ini adalah bagian dari upaya pelestarian tradisi dan kebudayaan Nusantara tersebut. Kontributor dalam buku ini menulis beragam topik menarik berkaitan dengan tradisi dan kebudayaan Nusantara di berbagai daerah di Indonesia. Tulisan yang dimuat dalam buku ini adalah yang telah lolos seleksi oleh tim editor, yaitu Sumanto Al Qurtuby dan Izak Lattu.

Ada cukup banyak tulisan yang masuk ke tim redaksi. Hanya saja tidak semua tulisan itu sesuai dengan kriteria yang kami buat. Di antara kriteria tersebut, misalnya, tulisan harus (1) berkaitan

dengan tradisi dan kebudayaan di Indonesia, (2) orisinal dan belum pernah dipublikasikan; (3) berdasarkan hasil riset atau penelitian lapangan (*fieldwork*), (4) analitis, selain deskriptif, dan (5) sesuai dengan standar penulisan akadamik-ilmiah. Maka, tulisan-tulisan yang tidak sesuai dengan kriteria tersebut, terpaksa tidak bisa kami muat dalam buku ini.

Berikut ini sinopsis singkat tulisan-tulisan para kontributor di buku ini.

Ferry Nahusona menulis dan menganalisis tentang sejarah dan dinamika perkembangan kontemprer tradisi dan budaya cuci Negeri Soya di Kota Ambon. Soya, yang memiliki keterkaitan sejarah-kultural dengan Kerajaan Soya di masa lampau, merupakan salah satu negeri berbasis adat tertua di Ambon dan bahkan Maluku secara umum. "Cuci Negeri" di Soya yang konon bermula dari kisah atau mitos tentang "naga" merupakan salah satu tradisi dan budaya yang cukup unik dan fenomenal, selain memiliki nilai historis dan simbolis yang sangat kuat, yang masih kuat bertahan hingga kini. Oleh karena itu sangat wajar jika Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata pada tahun 2015 menetapkan Cuci Negeri Soya sebagai warisan kebudayaan imaterial atau Warisan Budaya Tak Benda.

Sementara itu Samsul Arifin menulis tentang bagaimana kiai tradisional Jawa yang kreatif melakukan pribumisasi ajaran dan nilai-nilai keislaman yang tertuang dalam Bahasa Arab, termasuk dalam ritual selamatan, kemudian disesuaikan dengan konteks lokal sehingga masyarakat setempat mudah memahaminya. Dalam tulisan ini, Arifin menggunakan studi kasus "Doa Pangrokat" dalam kitab *Al-Adzkar al-Yaumiyah* karya Kiai Ahmad Fawaid As'ad dari Situbondo, Jawa Timur, yang ditulis dengan Bahasa Arab dan Jawa sehingga mudah dimengerti dan dipraktikkan oleh masyarakat lokal. Oleh masyarakat Islam setempat, seperti dikatakan oleh penulis, *Doa Pangrokat* ini dianggap mampu dijadikan sebagai medium konseling yang efektif guna menyembuhkan duka-lara akibat tertimpa musibah atau mengubah dan mengtransformasi perilaku orang menjadi lebih baik.

Tradisi dan budaya masyarakat suku Kanum di Kabupaten Merauke, Papua, khususnya tentang "*sar*" dan "*totem*", ditulis oleh Trinovianto G. R. Hallatu, I.D. Pallitin, dan Aprillia Seilatuw. "*Sar*" adalah sebuah kearifan lokal (*local wisdom*) yang mengatur mekanisme pengelolaan hutan secara bijak. Sedangkan "*totem*" mengacu pada tumbuhan dan hewan tertentu yang dipercaya masyarakat setempat sebagai leluhur mereka. Menurut para penulis, masyarakat suku Kanum tergolong masyarakat yang sangat kuat dalam memegang tradisi dan budaya lokal. Mereka juga termasuk masyarakat suku dengan ciri-ciri khasnya sebagai berikut: tergantung pada alam, berburu, mengumpulkan makanan, dan sering berpindah-pindah tempat. Kalau dalam antropologi budaya, suku Kanum digolongkan sebagai masyarakat *foraging* atau *foragers* (disebut juga *hunting-gathering society*), yaitu masyarakat yang menjadikan berburu (*hunting*) binatang dan mengumpulkan sumber makanan (*gathering*) dari alam sebagai pola hidup utama sekaligus strategi untuk bertahan hidup (*survival* atau *subsistence pattern*).

Selanjutnya, Moh Rosyid dalam tulisannya memotret tentang fenomena Kudus, Jawa Tengah, yang cukup khas dan bertahan hingga kini sebagai kota santri sekaligus kota industri, konveksi dan rokok kretek. Masyarakat Kudus masih menjaga dengan baik aneka tradisi dan kebudayaan lokal warisan leluhur, meskipun gelombang modernisasi dan globalisasi menyerbu kota yang konon didirikan oleh Sunan Kudus (Ja'far Sadiq), salah satu anggota Walisongo yang legendaris. Di antara tradisi dan kebudayaan lokal tersebut adalah, antara lain, *khaul* (perayaan tahunan memperingati kematian tokoh Islam), *muludan* (perayaan memperingati kelahiran Nabi Muhammad), *dandangan* (festival menyongsol awal bulan Ramadan), Rabo wekasan (doa bersama warga di hari Rabu terakhir di bulan Safar dalam kalender Hijriah disertai dengan pembagian air yang diambil dari sumur peninggalan seorang wali yang diyakini membawa berkah dan kesembuha aneka penyakit), dlsb.

Masih dari Jawa Tengah, tepatnya Kabupaten Temanggung, Adoniati Meyria Widaningtyas menulis tentang Pasar Papringan di sebuah kebun bambu (kata "papringan" berasal dari kata "*pring*" dalam Bahasa Jawa yang berarti "bambu") di Desa Ngadimulyo, Kecamatan Kedu, yang merupakan sebuah fenomena menarik kaitannya dengan pelestarian tradisi dan kebudayaan lokal. Menurutnya, Pasar Papringan bukan sekedar sebuah "pasar tiban" (pasar dadakan) yang menjual berbagai barang / dagangan lokal kebutuhan masyarakat setempat, melainkan juga semacam "*melting pot*", tempat bertemunya aneka tradisi lokal: kuliner lokal, kesenian lokal, dlsb.

Jika Widaningtyas menulis Pasar Papringan, Suranto menulis tentang tradisi *sadranan* di masyarakat Temanggung. *Sadranan* merupakan bagian dari "upaya spiritual" masyarakat setempat dalam menjaga hubungan baik atau relasi harmoni dengan alam (*nature*). Tradisi *sadranan* yang merupakan salah satu bentuk "kearifan lokal" masyarakat Temanggung ini juga sebagai wujud atau ungkapan rasa terima kasih terhadap Tuhan atas melimpahnya hasil-hasil alam ciptaan-Nya.

Ranolf Dady Sanaky dan Izak Lattu menganalisis tentang tradisi ritual Tana Ile di masyarakat Nuduasiwa-Uraur di Maluku yang sedang memperjuangkan eksistensinya karena pengaruh proses agama dan politik yang tidak ramah dengan aneka ragam tradisi dan kebudayaan lokal. Menurut penulis, ritual Tana Ile merupakan sebuah perayaan atau pesta adat bagi anak yang baru dilahirkan dan dikeluarkan oleh "*mama biang*" ata "dukun bayi" di Jawa (orang yang membantu proses melahirkan) dari dalam kamar bersalin dan kemudian diserahkan kepada keluarga si bayi. Ritual ini juga dilakukan sebagai simbol atau penanda pergantian matarumah (marga). Bagi masyarakat setempat, ritual ini merupakan acara yang sakral karena mengandung kepercayaan terhadap roh "*tete/ nene moyang*" atau leluhur.

Masih tentang tradisi ritual adat, Muslichin dan Ary Budiyanto membahas tentang ritual Kalang Obong di Kabupaten Kendal, Jawa

Tengah. Jika ritual Tana Ile di Maluku adalah "pascamelahirkan", maka ritual Kalang Obong adalah sebuah tradisi ritual "pascakematian". Tradisi ritual Kalang Obong sangat khas di kalangan masyarakat Kalang di Kendal. Masyarakat Kalang dikenal sebagai masyarakat yang menjunjung tinggi ritual adat setelah wafatnya anggota masyarakat mereka serta pengagungan terhadap roh nenek-moyang mereka. Tidak seperti ritual pascakematian masyarakat Jawa pada umumnya yang cukup sederhana, tradisi ritual pascakematian masyarakat Kalang sangat rumit, variatif, dan berbiaya tinggi sehingga perlu kerja sama antaranggota keluarga yang ditinggal mati untuk menanggungnya, seperti di Toraja.

Dari Sumatra, Efentinus Ndruru menganalisis tentang tradisi owasa di masyarakat suku Nias. Menurut penulis, owasa adalah sebuah upacara adat penaikan status sosial terhadap seseorang untuk memperoleh kedudukan, kehormatan, atau gelar adat yang bersangkutan. Gelar adat merupakan simbol pengakuan kultural atas eksistensi orang yang menerimanya sebagai bagian dari anggota masyarakat tersebut. Upacara ini memiliki keterkaitan dengan pembentukan struktur sosial masyarakat setempat. Bagi masyarakat Nias, upacara owasa ini sangat penting. Sangking pentingnya bahkan gelar "bangsawan" (*salawa*) yang disematkan kepada seseorang dinilai belum "sah" dan memiliki pengaruh luas, jika yang bersangkutan belum mengadakan atau menggelar upacara owasa. Melalui upacara owasa inilah, seseorang akan dianugerahi gelar lengkap berserta hak-hak istimewanya.

Kemudian Taufik Hakim dalam tulisannya menganalisis tentang sosok Kiai Saleh Darat, salah satu "kiai legendaris" di Semarang, Jawa Tengah, yang hidup di abas ke-19, yang menggunakan tradisi dan kebudayaan Jawa dalam metode dakwah dan pengajaran Islam. Dalam sejarah ia dikenal sebagai salah satu ulama yang memelopori gerakan penggunaan literasi *pegon*, yaitu penulisan Bahasa Jawa (atau Melayu) dengan aksara Arab. Kitab-kitab yang ia tulis menggunakan *pegon* ini yang dimaksudkan agar masyarakat Jawa bisa lebih mudah memahami ajaran, doktrin, tradisi, dan sejarah Islam.

Jajang Rohmana menulis tentang tradisi *uga* di masyarakat Sunda, Jawa Barat. Menurutnya, *uga* atau *cacandran* adalah sebuah tradisi lisan berupa ramalan tradisional dari para leluhur akan datangnya suatu perubahan penting dan mendasar menyangkut masalah negara atau daerah tertentu di masa yang akan datang yang diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Setiap daerah di Jawa Barat konon memiliki *uga* sendiri-sendiri. Misalnya *Uga Bandung, Uga Banten, Uga Galunggung* dan seterusnya. Oleh masyarakat setempat, ramalan yang sudah ada jauh sebelum Islam hadir di Tanah Sunda ini dipercayai akurasi dan kebenarannya.

Terakhir, buku ini memuat tulisan dari Jems Alam yang membahas tentang tradisi atau budaya sallombengang yang dipraktikkan oleh masyarakat Seko di Sulawesi Selatan. Sallombengang adalah tradisi rekonsiliasi yang dipraktikkan oleh masyarakat setempat secara turun-temurun. Sebagai bagian dari "kearifan lokal", sallombengang merupakan sebuah mekanisme kultural proses penyelesaian konflik dan ketegangan yang diakibatkan oleh berbagai gesekan dan kepentingan sosial, politik, maupun ekonomi yang lumrah terjadi di masyarakat manapun. Mekanisme kultural rekonsiliasi konflik ini bukan unik masyarakat Seko saja tetapi juga ada di berbagai masyarakat suku / etnis lain di Indonesia.

Ucapan Terima Kasih

Akhirul kalam, saya ingin mengucapkan rasa terima kasih yang tulus kepada semua pihak yang turut berpartisipasi dan berkontribusi dalam penggagasan, perancangan, dan perealisasian "proyek ambisius" penulisan buku berseri tentang tradisi dan kebudayaan Nusantara ini.

Tentu saja saya berterima kasih kepada para penulis atau para kontributor yang sudah berkontribusi dan mencurahkan energi untuk merealisasikan publikasi buku ini. Kepada para penulis yang tulisannya kebetulan tidak lolos dan belum bisa dimuat di buku

ini karena satu dan lain hal, saya juga mengucapkan terima kasih. Semoga tidak kapok untuk berkontribusi di buku edisi berikutnya.

Selanjutnya, saya mengucapkan terima kasih kepada Izak Lattu, *co-editor* buku ini, yang turut menyeleksi naskah-naskah yang masuk ke tim redaksi serta mengedit dengan tekun tulisan-tulisan yang diterima untuk dipublikasi di "*edited volume*" ini. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada Mbak Ida Widyastuti dan Mas Haris Setiawan dari Nusantara Kita Foundation, "induk semang" Nusantara Institute, yang telah bersusah-payah mendirikan lembaga guna merawat nilai-nilai luhur warisan para leluhur Nusantara.

Rasa terima kasih juga saya sampaikan kepada PT Bank Central Asia, Tbk., khususnya Bapak Jahja Setiaatmadja, President Director, yang turut menjadi sponsor penerbitan buku ini. Akhirnya, saya mengucapkan terima kasih kepada teman-teman di eLSA Press, Semarang, yang bersedia me-*lay out*, mendesain sampul buku, dan menerbitkan karya ini.

Semoga kehadiran buku ini bisa memberi manfaat yang luas kepada publik masyarakat Indonesia serta mampu menambah wawasan dan pengetahuan tentang keanekaragaman tradisi dan kebudayaan lokal Nusantara, warisan luhur leluhur yang harus dirawat dan dijaga bersama.

Jabal Dhahran, Jazirah Arabia

DAFTAR ISI

Budaya *Cuci Negeri* di Soya Kota Ambon

Oleh: Ferry Nahusona

ABSTRAK

ARTIKEL ini bertujuan membahas Tradisi *Cuci Negeri* Soya merupakan salah satu tradisi adatis di Pulau Ambon, Maluku. Tradisi ini telah berlangsung secara turun-temurun dan berlangsung pada setiap minggu pertama dan kedua bulan Desember, menyebabkan pada tanggal 20 Oktober 2015 pemerintah Republik Indonesia, melalui Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata menetapkan ritual adatis *Cuci Negeri* Soya sebagai *Warisan Budaya Tak Benda* yang patut dilestarikan.

Adapun signifikansi dan urgensi pelestarian tradisi *Cuci Negeri* Soya tersebut terlihat korelasinya dengan, antara lain: (1) Pelestarian sosio-ekologis, khususnya sumber air bagi penduduk Soya maupun kota Ambon; (2) Pelestarian sosio-kultural, khususnya hidup orang *basudara,* baik di kalangan internal maupun eksternal (antarkomunitas yang memiliki ikatan *pela*-gandong: *Pela* dengan negeri Urimessing yang Kristen, *Gandong* dengan negeri Morela yang Muslim); (3) Pelestarian sosio-religius, baik secara pribadi, maupun secara komunal, dalam hubungannya dengan proses "pembersihan diri dan relasi" di hadapan Sang Ilahi, atau yang dikenal dengan sebutan *Kapua Upu Ila Kahuressy Lebe Hanua*.

Melalui 12 tahapannya, tradisi *Cuci Negeri* S*oya* dilakukan dengan mengartikulasikan pelbagai ekspresi tatanan budaya, seperti praktik ritual adatisnya, simbol-simbol yang digunakannya, mitos yang melatarinya, performansi musik, seni tari, bahasa dan makanannya, hingga religiositas-hibrid yang mewarnainya (sebagai fakta perjumpaan antara kepercayaan adatis, dengan kepercayaan agama-agama modern, khususnya kekristenan).

Pendahuluan

Secara administratif, negeri[1] Soya sekarang berada pada wilayah kecamatan Sirimau, Kota Ambon, Provinsi Maluku. Sementara dari kondisi geografisnya, Soya terletak pada ketinggian sekitar 464 meter di atas permukaan laut, dan berada pada wilayah pegunungan Sirimau yang terletak sekitar 6 Km dari pusat kota Ambon. Berada pada posisi yang cukup tinggi, sehingga menyebabkan suhu udara di Soya berkisar antara 20˚ - 30˚ C. Dengan luas batas petuanan sekitar 5.969 ha, Soya tergolong salah satu negeri terluas dari negeri-negeri lainnya di Jazirah Leitimor, Kota Ambon. Dari segi historis-kultural, negeri Soya merupakan salah satu wilayah pemerintahan adat yang tertua di Ambon dan Maluku, dan memiliki korelasi antara kerajaan Soya di masa lampau dan kehadiran (cikal-bakal lahirnya) kota Ambon saat ini. Oleh karena itu, tak dapat dipungkiri bahwa tradisi *Cuci Negeri* Soya pun merupakan salah satu tradisi adati yang cukup tua dan fenomenal dikenal di kalangan masyarakat Maluku pada umumnya dan Ambon pada khususnya. Begitu fenomenalnya tradisi tersebut, menyebabkan pemerintah Republik Indonesia, melalui Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, mengeluarkan suatu keputusan yang menetapkan adat *Cuci Negeri Soya* sebagai *Warisan Budaya Tak Benda* pada tanggal 20 Oktober 2015.

---

1 Sebutan khas Ambon-Maluku Tengah untuk desa.

Sekilas Mitos Naga di Balik Asal-Muasal Budaya *Cuci Negeri* Soya

Budaya *Cuci Negeri* Soya memiliki latar kisah asali yang memiliki keterkaitan dengan mitos *Naga* yang dikenal dan ceritanya diwariskan turun-temurun dari *orangtatua* Soya kepada keturunannya. Secara ringkas diceritakan[2] antara lain,

> "....Waktu dahulu itu, acara *Cuci Negeri* dibuat selama 5 (lima) hari, dan selalu berlangsung pada musim barat, karena dipercaya bahwa para leluhur itu datang bersama dengan datangnya angin pada musim barat. Semuanya ini punya keterkaitan dengan kisah yang *orangtatua* selalu ceritakan. Yaitu, pada malam hari, menjelang hari pertama pelaksanaan *Cuci Negeri* berkumpullah seorang pemimpin yang dikenal dengan sebutan *Upu Nee* bersama sejumlah anak-anak muda di *Baileo* (pusat rumah adat negeri). Semua personil menggunakan busana cawat (*cidaku*) dengan muka yang dilaburi arang hitam. Pada saat-saat seperti itu, para wanita di negeri tidak ada yang keluar. Semuanya berdiam di dalam rumah. Selanjutnya, *Upu Nee* dengan para pemuda itu bergerak menuju ke gunung Sirimau, ke lokasi yang menjadi tempat bersemayam *Upulatu Selemau* dengan pendamping atau penjaganya seekor ular Naga.
>
> Dalam perjalanan itu, *Upu Nee* lebih dulu berjalan di depan supaya dapat memberitahukan ~dan sekaligus memohon ijin~ kepada *Upulatu*, bahwa rombongan anak negeri (para pemuda) yang berasal dari *rumahtau-rumahtau* (himpunan marga-marga asli) keturunan Soya, sedang datang. Setelah "mendapat restu", *Upu Nee* dan rombongan masuk ke lokasi dan memberikan arahan kepada rombongan

2 Data tentang cerita mitos *Naga* ini kembali diceritakan dengan dialek Ambon oleh Kepala *soa* (kelompok kekerabatan marga) adat Soya, opa Wales Huwa'a (87 th), kepada penulis di Soya pada tanggal 7 Desember 2017, dan telah penulis olah dalam bahasa baku Indonesia.

untuk mengambil posisi duduk sambil membelakangi satu daripada yang lainnya. Menjelang tengah malam, datanglah Naga yang akan menelan para pemuda tersebut dan menyimpan mereka selama 5 (lima) hari di dalam perutnya. Barulah pada hari yang kelima, si Naga memuntahkan para pemuda tersebut. Selanjutnya, kepada setiap pemuda tersebut diberikan tanda seperti *tatoo* yang berupa lukisan berbentuk segitiga pada dahi, dada, dan perut mereka. Sementara proses yang berlangsung di gunung Sirimau dengan rombongan itu, di negeri sendiri, khususnya di *baileo*, berlangsung akta pembersihan *baileo,* sekaligus persiapan untuk menyambut rombongan yang turun dari gunung Sirimau. Dan ketika rombongan dari gunung Sirimau tiba, lantunan nyanyian adat berupa *kapata* dan *suhat* dengan iringan tifa-gong ditampilkan sebagai ekspresi sukacita menyambut rombongan dari gunung Sirimau tersebut.

Kemudian *Upulatu* (raja) mengambil posisi di tempat duduknya (disebut *Peterana*) dan berbicara dari tempat itu (disebut *Batustori Peterana*), sambil mengangkat mukanya ke arah gunung Sirimau. Ia pun menyampaikan *pasawari* adat yang intinya antara lain, menuturkan karya dan peranan para datuk dalam sejarah perjuangan dan kepahlawanan mereka bagi negeri Soya; permohonan kepada sang Ilahi dan para datuk untuk menjaga Soya dari bahaya, kesusahan, penyakit pada satu pihak dan pada lain pihak ia pun meminta berkat bagi negeri Soya dan seluruh warganya. Seusai *Upulatu* mengucapkan *pasawari* adat tersebut, berdirilah semua yang hadir di tempat itu, lalu dua orang wanita (*mata ina*) yang tertua dan berasal dari *Soa* Pera, maju mengambil posisi di depan untuk dililitkan sebuah pita warna putih[3] oleh *Upulatu.*"

3. Dalam perkembangan kemudian, pita berwarna putih ini digantikan dengan *kain gandong* panjang berwarna putih pula. Kendati simbol yang digunakan telah berbeda, namun inti maknanya tetap sama, yakni simbol yang menandai sebuah persatuan dan kesatuan di antara sesama *orang basudara* di negeri Soya sebagai suatu persekutuan adat.

Sebagaimana Roland Barthes mengisyaratkan bahwa mitos merupakan suatu bentuk pesan (cara penandaan) dan merupakan bagian dari sistem komunikasi, yang membungkus sebuah makna dalam suatu sistim tanda, berupa cerita, gambar, tulisan dan sebagainya,[4] maka dengan begitu, kitapun dapat memahami esensi dasar di balik mitos naga dalam kaitannya dengan budaya *Cuci Negeri* Soya sebagai ungkapan pembaruan, proses sirkulasi hidup yang membutuhkan pembersihan diri dan lingkungan. Para pemuda yang "ditelan dan kemudian dimuntahkan kembali oleh naga setelah lima hari", dimaknai sebagai suatu proses "pembersihan hidup" untuk siap menjalani kehidupan baru.

Dalam perkembangan kemudian, ritual *Cuci Negeri* dengan latar mitos naga ini, lalu mengalami penyesuaian dan sejumlah modifikasinya sesuai dengan situasi kontemporer, sebagaimana yang akan diulas pada paparan tentang alur tahapan *Cuci Negeri* Soya secara lebih detail.

Waktu (*Tanoar*) Pelaksanaan *Cuci Negeri*

Adapun pemilihan waktu pelaksanaan *Cuci Negeri* bukanlah tanpa alasan dan latar belakang kepercayaan adati dan pelbagai pertimbangan lainnya, yang turut memengaruhi dan bahkan memberikan pemaknaan yang baru terhadap pilihan waktu itu sendiri.

Sebagai suatu pertimbangan yang diwarisankan dari leluhur dalam pemilihan waktu yang tepat dan baik, yang disebut dengan istilah "*tanoar*" atau "*kotika*"[5], maka penetapan waktu pelaksanaan *Cuci Negeri* akan berlangsung setahun sekali dan selalu jatuh pada minggu pertama dan kedua bulan Desember pada setiap tahun berjalan. Penentuan waktu ini dipengaruhi oleh pandangan

---

4. Roland Barthes, *Mitologi* (Bantul: Kreasi Wacana,2013),151-152.

5 Dimaknai pula sebagai *hari bae,* hari yang baik.

kepercayaan adati waktu tersebut bertepatan dengan momentum datangnya musim (angin) barat ~yang berawal dari bulan Desember hingga bulan Maret. Dipercayai bahwa datangnya angin barat merupakan momentum kehadiran dari para leluhur, yang menjadi prasyarat utama pelaksanaan *Cuci Negeri*. Sebab disadari bahwa *Cuci Negeri* tidak mungkin dapat dilakukan tanpa kehadiran dari para leluhur.

Selain pertimbangan tersebut, menurut *orangtatua* Soya, ada dua alasan lainnya juga yang turut melatari pilihan waktu pelaksanaan *Cuci Negeri* di Soya. Yakni: (1) Mengingat pada musim timur, yang ditandai dengan datangnya musim penghujan pada bulan-bulan sebelumnya, situasi lingkungan di negeri Soya sangat membutuhkan perbaikan. Misalnya, akibat musim hujan, mengakibatkan datangnya banjir atau tanah longsor, yang berdampak pada rusaknya jembatan, atap rumah, sumber-sumber air dan sumur yang kotor. Keadaan tersebut membutuhkan penanganan bersama dari seluruh warga masyarakat Soya; (2) Setelah hadirnya Kekristenan, sekitar tahun 1500-an, maka momentum perayaan hari Natal, akhir tahun dan tahun baru, turut menjadi salah satu pertimbangan untuk menentukan waktu pelaksanaan *Cuci Negeri* berlangsung sebelum memasuki hari Natal pada tanggal 25 Desember. Dengan begitu, maka warga masyarakat Soya, yang notabene merupakan warga gereja setempat, menjadikan *Cuci Negeri* sebagai bagian pula dari kesiapan Soya dalam melakukan pembenahan dan pembersihan lingkungan menyambut hari Natal. Selain itu, pemaknaan spiritual pun dilakukan, bahwa bukan hanya pembersihan lingkungan alam secara fisik, melainkan sekaligus pula melalui pelaksanaan *Cuci Negeri,* semua warga bersama para pemimpinnya diajak untuk melakukan pembersihan hidup dan relasi, baik dalam hubungannya dengan Tuhan Sang Pencipta, maupun dalam hubungan antarsesama pribadi dan warga Soya sendiri.

Tempat Pelaksanaan *Cuci Negeri*

Oleh para pendahulu atau leluhur Soya, lokasi pelaksanaan *Cuci Negeri* telah mengalami perkembangan dan penyesuaian, yang antara lain dapat dibedakan sebagai lokasi yang dianggap keramat dan lokasi yang dianggap tidak terlalu keramat, yakni:

(1) Lokasi yang dianggap keramat:

- (a) Baileo *Samasuru.*
- (b) Batu *Stori Peterana* (batu bicara) di baileo *Samasuru.*
- (c) Batu *Pamali* di gunung Sirimau.
- (d) Situs *Air Tempayan* di gunung Sirimau.
- (e) Batu Pasar (*Hatukuil*) di gunung Sirimau.
- (f) Batu *Teung* dari masing-masing *soa* atau *rumahtau,* khususnya *teung Tunisou* (milik Soa Pera) dan *teung Rulimena* (milik Soa Erang).
- (g) Sumur (*parigi*) raja atau *Wai Pinang.*
- (h) Mata Air soa (Werhalouw milik *soa Pera* dan Unuwei milik *soa Erang*).
- (i) Pekuburan.
- (j) Rumah raja.
- (k) Gedung gereja.

(2) Lokasi yang dianggap tidak terlalu keramat

- (a) Pemukiman warga, baik yang asli maupun pendatang.
- (b) Lokasi Kantor Negeri (balai pertemuan negeri)
- (c) Lokasi Sekolah.
- (d) Fasilitas umum (jalan, selokan, jembatan, dll).

Penentuan lokasi keramat dan tidak terlalu keramat, sesungguhnya lebih menunjuk pada pengaturan partisipasi dari kalangan internal warga dengan batasan kelompok marga atau *soa* tertentu dan dari kalangan eksternal warga yang berasal dari pihak manapun yang ingin turut berpartisipasi dalam kegiatan *Cuci Negeri* dimaksud. Dengan demikian, aktifitas pembersihan atau ritual yang dilakukan pada lokasi-lokasi tertentu bersifat terbatas atau "tertutup" (khususnya pada lokasi yang dipandang keramat), sementara pada lokasi lainnya akses partisipasi tidak terbatas atau terbuka untuk umum.

Petugas dan Partisipannya

Berkaitan dengan petugas atau pelaksana dan partisipan yang turut mengikuti pelaksanaan *Cuci Negeri* dimaksud, dapat dikategorisasikan menjadi kelompok khusus dan kelompok umum, yang terinci sebagai berikut:[6]

(1) *Kelompok Khusus*

(a) Raja atau Kepala desa, yang disebut *Upu Latu*.

(b) Kepala *soa* Adat (*Mauweng*).

(c) Staf *Saniri Negeri* /semacam gabungan dari lembaga eksekutif dan legislatif desa (sudah termasuk para Kepala Soa, Kapitan, Malesi (Wakil Kapitan), *Kewang* ("polisi"/penjaga hutan), Sekretaris Negeri.

(d) Pendeta

(e) Marinyo (Petugas "hubungan masyarakat")

---

6. Kategorisasi ini dibuat bukan berdasarkan urutan posisi struktural dari seseorang dengan jabatannya, melainkan lebih mengarah pada tingkat keterlibatan seseorang dalam tahapan-tahapan pelaksanaan *Cuci Negeri,* yang dipandang signifikan bagi kelancaran berlangsungnya *Cuci Negeri* tersebut.

(f) Kelompok *Mata Ina* (lama dan baru[7]).

(g) Pemusik (Peniup *tahuri*[8], penabuh tifa-gong, *totobuang*[9]) & penari adat (*Cakalele, Lenso*)

(h) Pembawa Kain Gandong

(i) Pelayan makanan (Makan Patita)

(2) *Kelompok Umum*

(a) Undangan disesuaikan, misalnya pejabat pemerintahan seperti walikota, dll.

(b) Unsur pihak sekolah dan pimpinan organisasi agama maupun masyarakat yang ada di Soya (misalnya pihak majelis jemaat, organisasi kemasyarakatan, dll).

(c) Marga dalam dua kelompok Soa masing-masing (baik orang dalam maupun orang luar).

(d) Basudara gandong (dari negeri Muslim Morela) dan Basudara Pela (dari negeri Kristen Urimessing).

(e) Pihak Kamtibmas (kepolisian, TNI).

(f) Masyarakat umum (yang tidak tergolong dalam kelompok soa apapun, namun berkeinginan untuk menyaksikan ritual Cuci Negeri, termasuk para turis asing maupun domestik).

(g) Para pemusik band dan artis yang diundang untuk meramaikan pesta negeri, baik yang dari Soya maupun dari luar Soya (termasuk ada yang didatangkan khusus dari Jakarta misalnya).

---

7. Sekelompok wanita dari "luar" yang baru menikah dengan pria dari negeri setempat.

8. Alat tiup yang terbut dari Siput atau Kerang Laut yang besar, yang kemudian dilubangi.

9. Musik dengan sejumlah gong kecil yang dipukul oleh seorang pemain.

Simbol dan Perlengkapan *Cuci Negeri*

Adapun pelaksanaan *Cuci Negeri* di Soya memiliki ciri khasnya tersendiri, sebagaimana yang dapat dilihat melalui simbol dan perlengkapan yang dipakai atau diberlakukan selama kegiatan *Cuci Negeri* tersebut, yang antara lain sebagai berikut:

1) Seluruh petugas mengenakan busana dan lenso (sapu tangan) adat atau asesoris lainnya yang lazim dipakai untuk sebuah acara ritual adati.
2) Sirih-pinang, tembakau (*tabaku*) Jawa, kapur makan sirih, sebotol air, sebotol sopi (alkohol lokal), dupa dan kemenyan, belanga.
3) Adanya tiga bendera yang terlihat, yakni: (a) Bendera Merah-Putih, (b) Bendera Negeri Soya, dan (c) *Bendera Tanah* (*Kain Batik bermotif,* sebagai simbol ular Patola).
4) Tanaman *Gadihu* (jenis tanaman kroton),
5) Sapulidi dan perlengkapan kerja yang disesuaikan.
6) Tombak, parang & kuning *mai* (kunyit).
7) Tahuri (Kulit *Siput/Kerang* besar).
8) Tifa, gong, dan alat musik totobuang.
9) Kain Gandong (Kain putih berukuran panjang).
10) Makan Patita (jamuan makan persaudaraan).
11) Nyanyian Adat (*Kapata* dan *Suhat*).

Alur Tahapan dan Aturan *Cuci Negeri*

Adapun alur tahapan dan aturan *Cuci Negeri* Soya dapat disimpulkan dalam 12 tahapan berikut ini.

Tahap-1 : Rapat Saniri Besar

Sebagai agenda pertama, *Cuci Negeri* Soya diawali dengan Rapat Saniri Besar yang dihadiri oleh seluruh unsur elemen pimpinan yang ada di Soya, antara lain: elemen *Tiga Batu Tungku* (dari unsur pemerintah negeri, unsur gereja, dan unsur sekolah), organisasi sosial masyarakat yang ada, serta seluruh warga masyarakat yang ingin hadir (tidak dibatasi). Rapat Saniri Besar tersebut dipimpin oleh kepala komunitas adat (Bapa Raja Soya) dan staf *saniri negeri* (lembaga musyawarah adat) dan dilaksanakan beberapa hari sebelum pelaksanaan *Cuci Negeri*. Adapun tanggal dan hari pelaksanaannya tidak dibakukan (dalam hal ini disesuaikan dengan keputusan raja bersama *saniri negeri*), namun pada umumnya berlangsung pada awal bulan Desember. Mengingat agenda *Cuci Negeri* sudah rutin dan diketahui bersama maka tidak ada lagi agenda pembahasan atau dialog terkait dengan persiapan pelaksanaan *Cuci Negeri* tersebut.

Bila dimungkinkan, dalam Rapat *Saniri Besar* tersebut turut diagendakan "Pelelangan hasil kebun oleh pemerintah negeri." Namun agenda tersebut kondisional sifatnya. Artinya, disesuaikan dengan maksud dan kebutuhan material dari pelelangan itu sendiri. Dan pada umumnya, material yang dilelang itu berkaitan dengan tanaman umur panjang yang telah menjadi milik pemerintah negeri, seperti cengkeh, pala, damar dan sebagainya. Selanjutnya, bila tidak ada lagi tambahan agenda, maka rapat diakhiri dengan penutup, dengan doa yang dipimpin oleh seseorang yang ditunjuk oleh bapa raja. Pada umumnya, orang yang memimpin doa tersebut adalah pendeta yang bertugas di Jemaat Gereja Protestan Maluku Soya.

Adapun suasana Rapat *Saniri Besar* tersebut, selalu berlangsung dalam semangat keterbukaan, demokratis dan persaudaraan, sambil tetap menghormati posisi dan peranan masing-masing (sebagai pemimpin maupun warga

masyarakat), sesuai dengan tradisi dan ketentuan adati yang berlaku.

Tahap-2 : *Pica Negeri*

Setelah pelaksanaan *Rapat Saniri Besar,* tahapan selanjutnya adalah yang dikenal dengan sebutan *Pica Negeri* atau disebut juga *Pica Baileo,* yang waktunya jatuh pada setiap hari Rabu minggu kedua setiap bulan Desember. Pada pagi hari Rabu itu, kepala *soa* dari *rumah tau* marga Rehatta dan *kapitan* atau *malessi* yang berasal dari *rumah tau* marga Pesulima berjalan menuju *teung* Rulimena dan *teung* Paisina (milik *rumah tau* marga Pesulima) untuk menyampaikan "*tabaos* (seruan) titah" dari raja kepada seluruh masyarakat Soya, dengan isi titah sebagai berikut:

Bahasa Tanah (Asli)	Terjemahan
Oh...Upu Sapo Hiu *Ama Latu Yisayehu titah heri....* *Upu Latu kom Upu Ama Ya* *Sai nanoka, oksiwa, utu kehurua* *Ingat oras nena, ai masikoa* *Ku sisi sidiku masing-masing that kihar* *Ingat kubete gereja seperti biasa*	Saudara-saudara, Inilah perintah dari bapa raja Raja kita dan bapa kita Bahwa pada minggu ini akan diadakan Adat yang menyatukan kita anak-anak negeri Sebagaimana pesan para leluhur Dan janji yang dibuat di gereja seperti biasa

Usai penyampaian *tabaos* tersebut, kepala *soa* adat menyampaikan pengumuman kepada para pemuda (*mongare*) dan pemudi (*jojaro*) untuk segera membantu mempersiapkan konsumsi untuk pelaksanaan acara *Cuci Negeri,* antara lain berupa kayu bakar dan air yang dikumpulkan di rumah raja. Selanjutnya pada siang harinya, sekitar jam 15.00, kepala *soa* adat (dengan membawa parang sebagai simbol untuk bekerja)

beserta isterinya (yang membawa *kuning mai* atau kunyit kepala, sebagai simbol rempah untuk memasak) menuju ke *Baileo Samasuru* (nama untuk *Baileo* Soya). Selain itu juga dibawa dupa dan kemenyan.

Mengingat tahapan *Pica Negeri* merupakan tahapan awal yang penting bagi seluruh rangkaian agenda *Cuci Negeri,* maka kepala *soa* adat sebelum menuju *baileo,* diwajibkan untuk *angka hati* (berdoa dalam hatinya) di depan rumahnya untuk memohon berkat dan restu Yang Maha Kuasa dan para Leluhur terhadap tahapan *Pica Negeri.*

Setelah prosesi *angka hati,* kepala *soa* adat berjalan menuju ke tengah *Baileo*, lalu meletakkan dupa dan kemenyan. Kemudian kepala *soa* adat melakukan akta: membungkukkan badan lalu memotong rumput yang ada di areal tengah *baileo* tersebut secara simbolis sebagai pertanda "*pica negeri* atau *pica baileo,* yang bermakna dimulainya secara resmi adati, acara *Cuci Negeri* Soya.

Momentum tahapan *Pica Negeri* tersebut merupakan tahapan yang penting dalam mengawali secara resmi agenda *Cuci Negeri* tersebut. Sebab jika terjadi kekeliruan dalam tahapan ini (misalnya penetapan waktu atau *tanoar* atau *kotika*) yang tidak tepat dan tidak bersesuaian dengan ketentuan adati, maka diyakini bahwa rangkaian tahapan selanjutnya dari *Cuci Negeri* akan mengalami kendala. Hal itu karena para leluhur marah dan mendatangkan sanksi seperti: adanya bahaya/ musibah, penyakit, gagal panen, hingga kematian.

Tahap-3 : Pembersihan Negeri

Tahapan ini berlangsung setelah tahapan *Pica Negeri,* yang ditandai dengan tabuhan *tifa* oleh kepala *soa* adat, sebagai tanda bahwa semua warga masyarakat dimintakan untuk keluar dari rumah masing-masing dengan membawa perlengkapan bakti pembersihan negeri, antara lain seperti parang, sapulidi, dan lainnya, yang dapat digunakan untuk *pameri* atau pembersihan.

Beberapa lokasi fasilitas umum yang dibersihkan, antara lain: halaman (*kintal*) depan gereja, rumah raja, pastori, *batu stori, batu teung,* daerah pekuburan, sekolah, dan fasilitas umum yang disesuaikan serta jalan umum maupun jalan khusus yang akan dilalui oleh para pelaku dan partisipan acara *Cuci Negeri*.

Dalam tahapan pembersihan negeri ini, sekiranya ada seorang wanita yang baru menikah dengan seorang pria Negeri Soya, maka wanita tersebut diwajibkan untuk terlibat dalam kegiatan *Cuci Negeri* tersebut, dan disebut sebagai *mata-ina baru*. Demikianpun sebaliknya, bagi seorang pria yang mengawini seorang wanita Soya dan berdiam di Soya. Adapun sanksi bagi setiap anggota masyarakat yang tidak aktif terlibat adalah berupa denda yang harus dibayarkan kepada pemerintah negeri dan nama-nama yang bersangkutan akan dibacakan pada saat pelaksanaan acara *Cuci Negeri* di *baileo*.

Pelaksanaan *Cuci Negeri* inipun berkaitan dengan ketentuan yang telah diwariskan secara turun-temurun, antara lain yang berkaitan dengan: (1) Penentuan waktu atau *tanoar* atau *kotika;* dan (2) Pembagian tugas bagi kelompok marga atau *rumah tau-rumah tau* tertentu pada tempat-tempat keramat. Misalnya, kelompok *Soa Pera* yang dianggap sebagai kelompok marga yang pertama kali mendiami Soya, maka hanya kelompok *Soa Pera* yang diperkenankan melakukan pembersihan dan pemeliharaan di tempat-tempat keramat tertentu. Sedangkan untuk kelompok *Soa Erang*, memang mereka terlibat juga dalam pembersihan, namun tidak diperkenankan di lokasi-lokasi keramat. Bahkan untuk waktu-waktu tertentu, sesuai dengan kesepakatan bersama, maka acara pembersihan negeri diikuti juga oleh warga muslim dari negeri Morela atau negeri Kristen dari Urimessing, sebagai negeri *pela-gandong* dengan negeri Soya.

Tahap-4 : Naik ke Gunung Sirimau

Tahapan ke-4 ini dimulai pada hari Kamis malam, sekitar pukul 22.00, ketika sekelompok lelaki (pemuda) yang berasal dari *Soa Pera* berkumpul di *Teung Tunisou*. Setelah melakukan persiapan, antara lain menikmati snack (makan-minum ringan) yang disediakan, arahan dari pemimpin *soa,* latihan menyanyikan *suhat*[10] dan kekompakkan menabuh tifa, dilanjutkan dengan doa oleh salah seorang yang ditunjuk. Selanjutnya, rombongan yang mengenakan busana dominan berwarna hitam-hitam (kaos dan celana) bergerak menuju ke puncak gunung Sirimau dengan tetabuhan tifa dan gong, sekaligus sebagai tanda bagi masyarakat bahwa aktifitas rombongan *matawana* (begadang semalam suntuk) ke gunung Sirimau sedang berlangsung.

Sekitar jam 02.00-03.00 Kamis dinihari, rombongan yang dipimpin oleh Ketua *Soa* adat berjalan menuju puncak Sirimau dengan membawa perlengkapan khusus, antara lain: *sopi,* anggur cap orangtua, sirih-pinang, tembakau jawa, belanga, bendera "tanah"[11] dan bendera merah-putih. Selanjutnya, ketika rombongan tiba di batu pesan atau *hatukuil* yang sering disebut juga *batu pasar,* rombongan berhenti sekitar 3 menit. Kemudian kepala *soa* adat meletakkan beberapa lembar gulungan daun *siri masa* (daun sirih yang sudah tua) di atas batu tersebut lalu diikuti dengan tiupan *tahuri* dan pukulan *tifa*. Setelah itu, kepala *soa* adat memohon izin untuk dapat masuk ke tempat *Upu Latu Selemau* yang berjarak sekitar 300 meter dari puncak gunung Sirimau.

---

10 Walaupun setiap tahun dilakukan *Cuci Negeri* namun oleh pemimpin *Suhat* disadari bahwa ada keterlibatan anggota baru (generasi muda yang baru) yang perlu dilatih sehingga pada saat *Suhat* ditampilkan pada hari Jumat Siang (usai turun dari puncak Sirimau), maka *Suhat* akan dilantunkan secara baik.

11 Bendera "tanah" merupakan bendera yang berbentuk panjang dan bermotif batik-lurik (sebagai simbol *ular patola*). Konon bendera tersebut dililitkan pada pinggang panglima perang Soya yang bernama *Sander* yang berasal dari *rumah tau* Huwa'a.

Setibanya rombongan di puncak gunung Sirimau, kepala *soa* adat memberikan tanda hormat dengan ucapan: "*Somba Upu Latu Selemau*" (Hormat *Upu Latu Selemau*), dilanjutkan dengan rombongan menempatkan barang-barang simbolik yang dibawa ke atas sebuah batu yang disebut sebagai *batu pamali,* dan mengikatkan bendera merah putih dan bendera *tanah* pada bambu yang ditancapkan di sisi kiri dan kanan dari batu tersebut. Adapun batu *pamali* yang diperkirakan berukuran lebar 2 meter dan berdiameter sekitar 3 meter itu diyakini sebagai takhtanya *Upu Latu Selemau*.

Selanjutnya, rombongan berkesempatan untuk beristirahat dengan khusuk sambil berjaga-jaga sebagai wujud dari aktifitas *matawana*. Mengingat kuatnya pembatasan terhadap peserta yang terlibat dalam kegiatan ke puncak Sirimau ini, maka siapapun yang tidak memiliki hubungan khusus keturunan adati tidak diperkenankan terlibat.

Sesuai dengan tradisi, kepala *soa* adat menginstruksikan para pemuda kelompok *matawana* tersebut untuk duduk saling membelakangi di dalam kelompok-kelompok yang sudah ditetapkan sebelumnya. Kepada mereka, dimintakan untuk melakukan meditasi sambil berpuasa sampai waktu yang ditentukan oleh kepala *soa* adat. Selanjutnya mereka ditugaskan untuk membersihkan lokasi tersebut, sebagai wujud terima kasih dan tanda hormat kepada para leluhur yang telah bersama dengan mereka. Sesudah itu mereka pun istirahat sejenak dan bersiap-siap untuk turun.

Tahap-5 : Turun dari Gunung Sirimau dan Penyambutan di Rulimena

Pada Jumat Sore, tepatnya sekitar pukul 15.00 rombongan dari gunung Sirimau membunyikan Tifa-Gong sebagai pertanda bahwa mereka akan turun dari puncak Sirimau. Sebagai respons balasan, dibunyikan pula *tifa* dari pusat negeri

yang memberikan isyarat bahwa para *mata ina* yang berada di *teung Rulimena* telah siap untuk menyambut rombongan. Selanjutnya terdengar pula tiupan *tahuri* dan tabuhan *tifa* yang memberikan isyarat bahwa para anggota *Saniri Negeri* (pemerintah) agar segera bersiap untuk mengenakan busana adati[12] guna menyambut rombongan *matawana*.

Di depan *batu pamali,* kembali kepala *soa* adat mengucapkan *pasawari adat,* yang antara lain sebagai berikut:

Kapua Upu Ilah Kahuressi Lebeh Hanua
Kedua Tuhan kami Isa Almaseh
Ketiga Rohul Kudus
Upu Ama Upu Wisawosi
Upu Latu Selemau Agam Raden Mas Sultan Labu Inang Mojopahir...
Jangan tinggalkan kami turun sendiri,
Saat ini kami akan menyaksikan upacara ini
Karena setiap tahun kami akan melakukan ini juga
Beta minta dari Upu Wisawosi Upu Latu Selemau
Turun bersama-sama dengan kami ke tempat upacara...

Tahap-6 : Penyambutan di Rulimena

Usai mengucapkan *pasawari adat,* rombongan bergerak turun dari gunung Sirimau ditandai dengan tetabuhan *tifa-gong*. Selanjutnya rombongan diterima di depan *teung* Rulimena yang merupakan *teung* milik *rumah tau* marga Soplanit, dan disambut oleh kepala *soa* Erang. Acara penyambutan diwarnai dengan lantunan *suhat* (nyanyian adat) oleh seorang "soloist" yang berasal dari *Soa* Pera (*rumah tau* marga Pesulima) dan pada bagian syair tertentu dibalas oleh rombongan.

Adapun *suhat* yang dilantunkan memiliki narasi yang kaya

12 Busana adati, bagi kalangan *Saniri Negeri* mengenakan baju dan celana hitam panjang yang disebut "borci" dan saputangan adat (*lenso badasi*).

dengan mitos dan tuturan historis-budaya Soya itu sendiri, yang dipelihara dan diwariskan secara turun-temurun. Salah satu contoh petikan syair dari *suhat* yang dapat disebutkan yaitu:

Suhat dalam Bahasa Tanah	Terjemahan Adaptasi
E... leke kona *Maso la maso mele oo* *La Upu Latu ada maso mele* *Somba malam bae Upu Latu Selemau* *Maru maru mena wasasale huwa amu* *Amu latang e horomati Yupu Yama* *Somba malam bae Bapa Koma Mara Nusa*[1] *Sohi sala Hua sohi sala Mu tabaku.*	Sio sayang e... Mari masuk, mari masuk Upu Latu mari masuk Salam hormat, Upu Latu Selemau Mari masuk ke tempat upacara Tempat yang dihormati oleh kita bersama Salam hormat, Bapa Koma Mara Nusa Mari sama-sama makan pinang dan tembakau,

Saat berakhirnya nyanyian adat *suhat* tersebut, kepala *soa* adat sebagai pemimpin rombongan mengatakan kepada kepala *Soa* Erang: "*....Somba malam bae Bapa Koma Mara Nusa*!", dan selanjutnya dibalas oleh kepala *Soa* Erang dengan kata-kata:

Balasan sapaan dari Kepala *soa* Erang	Terjemahan
Tabea, *Upu wisawosi upu ama, upu Latu Yisayehu,* *Upu Mara Eli*[2] *Maru maru mena maru mena letengo mutabaku* *Silakan masuk.*	Salam, *Upu wisawosi upu ama, upu Latu Yisayehu,* *Upu Mara Eli* Mari masuk, mari masuk, Mari mencicipi minuman dan tembakau Silakan masuk.

Usai penyambutan itu, kedua kelompok lalu saling berjabat tangan dan selanjutnya para *mata ina* dari *soa Erang* menjamu kelompok *Soa* Pera dengan sopi, anggur, sirih-pinang dan rokok. Kemudian kedua kelompok beserta partisipan lainnya lalu berjalan menuju *Baileu Samasuru* (baileo Soya), diiringi dengan tabuhan musik tifa-gong dan nyanyian *Suhat*. Syair dari *Suhat* tersebut memiliki keterkaitan dengan mitos sejarah negeri dan juga marga atau *rumah tau* yang ada di Soya dengan *batu teung*-nya masing-masing. Oleh karena itu, dalam perjalanan menuju *Baileo,* rombongan akan melewati sejumlah *teung* antara lain: *Paisina* milik *rumah tau* (kelompok marga) Tamtelahitu, *Neurumanguang* milik *rumah tau* marga Lapui, *Saulana* milik *rumah tau* marga de Wanna, dan seterusnya. Ketika rombongan melewati *teung-teung* tersebut, maka *Suhat* dengan syair yang berkenaan dengan suatu *teung* harus dinyanyikan.

Tahap-7 : *Nae Baileo* (Menuju Ke Baileo)

Setelah rombongan tiba di baileo, salah seorang *mata ina* tertua dari *Soa* Pera yang telah berada di baileo akan menyambut rombongan dengan ucapan: "*malam bae, Upu Ama-Upu Wisawosi, Upu Latu Selemau, silakan masuk*" (Terjemahan: Salam, *Upu Ama-Upu Wisawosi, Upu Latu Selemau,* silakan masuk). Kemudian akan dijawab oleh kepala *soa* adat dengan mengucapkan: "*Somba malam bae, Upu-Upu Mata Ina, Mata Ina tolulua*" (Terjemahan: Salam hormat, kami ucapkan kepada para Upu Mata Ina). Usai berkata demikian, pada *Mata Ina* berteriak, "Tifa!" yang berarti, musik (tifa-gong) dibunyikan untuk wujudkan sambutan, syukur dan sukacita bersama, karena kelompok yang ke gunung Sirimau telah berhasil turun dengan selamat.[13] Setelah itu, rombongan memasuki baileo,

13 Suatu ekspresi penyambutan yang sangat mirip dengan para pemuda yang telah lulus dalam ritus inisiasi pada ritual *Kakehang* di Seram Bagian Barat.

lalu musik tifa-gong dihentikan guna memasuki tahapan istirahat sejenak (memberikan kesempatan kepada kelompok yang baru turun dari gunung Sirimau untuk makan dan berganti pakaian).

Setelah memasuki fase jeda (istirahat), para kepala *soa* dan *rumah tau* yang berasal dari *Soa Pera* dan *Erang* menjemput raja dan istrinya beserta pendeta, para guru dan undangan khusus lainnya, untuk selanjutnya bersama menuju baileo. Setibanya rombongan di depan pintu baileo, rombongan disambut oleh para *mata ina,* yang berteriak meminta musik tifa-gong ditabuh. Kemudian dengan iringan musik tersebut para *mata ina* menari dengan menggenggam tangkai pohon *gadihu* (tanaman kroton), dalam nuansa musik *cakalele*. Selanjutnya raja dan rombongan dipersilakan mengambil tempat duduk di baileo.[14]

Pada saat raja dan rombongan menempati tempat duduk di *sabuah* (tenda khusus yang telah dipersiapkan), dengan iringan musik tifa-gong, para *mata ina* melakukan pembersihan di areal kosong baileo (hamparan tanah dan sedikit rerumputan) dengan menggunakan sapu lidi dan *gadihu* sebagai pertanda pembersihan negeri secara keseluruhan.

Rangkaian agenda selanjutnya di baileo, mengikuti alur agenda antara lain sebagai berikut:

(a) Pembukaan oleh Sekretaris Negeri- 1[15] dan sekaligus membacakan urut-urutan acara;

(b) Laporan Pelaksanaan Kegiatan oleh Sekretaris Negeri-2;

(c) Pembacaan sumbangan-sumbangan dalam rangka acara *Cuci Negeri* oleh Sekretaris Negeri-1;

14 Mengingat model baileo Soya tidak berupa rumah tetapi sebidang tanah lapang, maka untuk kepentingan acara telah dibuat tempat khusus yang lazim disebut “*sabuah*” dalam bentuk rumah tenda dengan empat tiang.

15 Sekretaris Negeri-1 bertindak laksana seorang *MC* (pembawa acara)

(d) Petuah oleh Raja Soya;[16]

(e) Penyampaian sambutan oleh kepala Soa Erang dan Pendeta

(f) Penyampaian *pasawari adat* oleh kepala *soa* adat, yang mengambil tempat di depan *batu stori,* diawali dengan tiupan *tahuri* sebanyak tiga kali.

(g) Nyanyian *Suhat* dilantunkan oleh "soloist" dan dibalas oleh seluruh peserta, dengan syair yang sungguh bermakna, sebagai berikut:

***Suhat* di Baileo**	**Terjemahan Adaptasi**
Ole leke kona *Hai rang ee herang ee* *Hai rang ee herang ee* *Hola nito warana latu selemau yana ee* *Malona hiu hawa liu ee yupu sohi lawa liu* *Nunu yela payo, umalete Selemau* *Selemau nipa pele, wayanea lahakela* *Yupu yama mata, bere janji* *Yupu yama bere janji sou,* *Merah rulang ee hala tupa mahu,* *Ula Wai Samasuru yunang pasale Samasuru,* *Yupu yunang pasal ee lularang ee,* *Ole bangsi ura ralio, lao ralang ralang ee* *Mata ina tolu, ula wai Werhalouw tita Samasuru*	Sio sayang e, Heran e, sungguh heran e Heran e, sungguh heran e *Upu latu Selemau* dalam pertemuan dengan seluruh rakyat ee mereka berbicara seorang kepada yang lain dalam suasana kekeluargaan dan mereka berjanji, berjanji dengan sungguh, dalam kebersamaan di *Samasuru,* untuk sehidup semati.

16 Alur protokoler akan disesuaikan. Misalnya, bila turut hadir pejabat pemerintah seperti Walikota, maka usai petuah dari bapa raja Soya, maka dilanjutkan dengan Amanat dari Walikota Ambon.

Ula wai Werhalouw wai Werhalouw neka kal, *Ada puti puti*	

Tahap-8 : Kunjungan ke Mata Air

Tahapan selanjutnya, usai nyanyian *suhat* tersebut di atas, maka peserta upacara adat *Cuci Negeri* dibagi dalam dua kelompok, yakni kelompok *Soa* Pera dan *Soa* Erang. Dan dengan iringan musik tifa-gong,[17] rombongan kelompok *Soa* Pera menuju ke mata air *Werhalouw* (terletak di arah Timur pusat Negeri), sedangkan rombongan kelompok *Soa* Erang menuju ke mata air *Unuwei* (terletak di arah Barat pusat Negeri). Sementara raja, pendeta, guru dan para tamu lainnya bergerak menuju *Rulimena* untuk dijamu dengan minuman dan kue yang diolah dari bahan baku lokal. Selanjutnya mereka kembali ke rumah raja untuk menunggu prosesi selanjutnya.

Di mata air *soa* masing-masing, setiap orang diperkenankan untuk mencuci muka, kaki dan lainnya. Bahkan di mata air khusus seperti mata air atau *parigi raja* yang terdapat di *Soa Pera,* diperkenankan untuk dapat meminumnya. Kemudian, usai menuju ke sumber mata air dan sumur masing-masing, selanjutnya rombongan *Soa* Erang kembali ke *Rulimena* untuk menunggu datangnya rombongan *Soa* Pera yang akan datang menyambut dengan *kain gandong*.

Rombongan *Soa* Pera ~usai dari *parigi raja* dan *wai Werhalouw*~ selanjutnya akan bergerak dalam balutan kain gandong yang cukup panjang, menuju ke *Soa* Erang dengan lantunan *suhat* dan iringan musik tifa-gong.

17. Pemusik tifa-gong ini diambil dari para pemusik (pemuda) yang turut ke gunung Sirimau namun dibagi dalam dua kelompok yang seimbang (termasuk keseimbangan jumlah dan jenis alat musiknya).

Tahap-9 : Upacara Persatuan *Kain Gandong*

Selanjutnya tahapan yang cukup bermakna bagi nilai persatuan dan persaudaraan antar-*soa* di negeri Soya, yakni tahapan *Kain Gandong,* yang dipersiapkan di *teung* Tunisouw oleh para *mata ina* dari *Soa* Pera. Kain *gandong* yang berwarna putih polos dan panjang tersebut dibuat formasi "U", di mana kedua ujungnya dipegang oleh dua orang *mata ina Soa* Pera, lalu diputar sebanyak tiga kali, mengelilingi rombongan *Soa* Pera yang berada di dalam *kain gandong*. Kemudian, dengan iringan musik tifa-gong dan nyanyian *suhat,* rombongan bergerak, mampir sejenak di halaman rumah raja dan juga halaman rumah gereja, lalu melanjutkan perjalanan menuju *Soa* Erang yang telah berkumpul di *teung* Rulimena.

Sesampainya rombongan *Soa* Pera di *teung* Rulimena, rombongan *Soa* Erang menyambut dengan penuh sukacita, dan ikut masuk dalam *kain gandong* lalu diikuti dengan akta *balele* kain gandong sebanyak tiga kali. Kemudian rombongan *Soa* Pera dijamu oleh *basudara Soa* Erang dengan jamuan ala kadarnya (makan-minum) sebagai ungkapan penghormatan, persatuan dan sukacita. Bagi para tamu yang (dihormati) tidak sempat mengunjungi *wai Unuwei,* disediakan meja jamuan khusus.

Tahap-10 : Kembali ke Rumah *Upulatu* (Raja)

Tahapan ini dilakukan setelah kedua kelompok *soa* telah menyatu dalam persatuan *kain gandong* selanjutnya bergerak bersama ke rumah raja dengan iringan musik tifa-gong dan nyanyian adat (*suhat*) yang syairnya menyebutkan nama-nama *teung* dan leluhur dari kedua *soa,* yang antara lain:

Suhat Bersama Menuju Rumah Raja	Terjemahan Adaptasi
Ole leke kona ee *Somba malam bae, bapa Koma Mara Nusa* *Bapa Koma suka, mata ina tolu lua* *Rulimena teung ee, Paisina teung ee* *Saupele teung ee, Souhitu juga teung ee* *Samurele teung ee, Saulana teung ee* *Soumulu teung ee, Pelatiti juga teung ee* *Teung ee teung nelua lihut,* *lihut lahat jadi tepa tolu yunang lahat ee,* *ole Tunisou yapa yunang lahat ee* *nena bure yupu yama, ada nena bure yupu yama mata, bere janji yupu yama* *bere janji sou, mera rulang ee* *Somba malam bae, bapa Latu Yisayehu* *Bapa Latu suka, mata ina tolu lua*	Sio sayang ee Salam hormat, bapa Koma Mara Nusa Rulimena adalah teung, Paisina adalah teung, Soupele adalah teung, Souhitu juga teung Samurele adalah teung, Saulana juga teung Soumulu adalah teung, Pelatiti juga teung, Beserta teung-teung yang lain juga... Bahwa di Tunisou kami telah membuat janji Janji yang dibuat dengan sungguh-sungguh Untuk mengulanginya... Salam hormat, bapa raja Latu Yisayehu.

Setelah kedua rombongan tiba di halaman depan rumah raja ~setelah sebelumnya melewati halaman gereja~[18], kepala *soa* adat menjumpai raja, istri dan keluarganya yang telah berdiri menyambut rombongan di teras depan rumah. Usai kepala *soa* adat dan raja saling menyapa dengan penuh hormat dan kehangatan, tabuhan musik tifa-gong dibunyikan, diikuti dengan nyanyian *suhat* sambil pimpinan rombongan

18. Posisi rumah raja berdekatan dengan gedung gereja tua Soya. Adapun pemandangan yang menarik adalah setiap rombongan yang berjalan di halaman gedung gereja pada saat mengikuti tahap-tahapan ritual *Cuci Negeri,* maka dengan spontan rombongan itu akan berhenti sejenak, sebagai cerminan penghormatan yang wajib dilakukan terhadap gedung dan pemiliknya (Tuhan).

mempersilakan raja, istri dan keluarganya untuk menyatu dalam persekutuan *kain gandong*. Pada momentum ini terasa kesukacitaan seluruh warga bersama raja dan keluarganya, sehingga sejumlah pemuda mengusung (*menggendong*) bapa raja diikuti dengan *badendang* dan *bapantun* secara berbalasan. Tahapan ini diakhiri dengan menyimpan *kain gandong* tersebut di rumah raja.

Tahap-11 : Pesta Negeri

Sebagai ungkapan sukacita dan kebersamaan atas berlangsungnya upacara (ritual) *Cuci Negeri* maka semua warga akan terlibat dalam kegiatan "Pesta Negeri" yang berlangsung di balai *Saniri Negeri*. Lazimnya kegiatan ini berlangsung dari pukul 20.00 hingga 01.00 yang dihadiri oleh para pemuda (*mungare*) dan pemudi (*jujaro*), melalui nuansa *badonci-badendang* diiringi dengan musik tifa-totobuang. Dalam perkembangannya, nuansa pesta negeri mengalami proses "modernisasi" dengan peralatan musik dan *soundsystem* yang kontemporer, seperti: *keyboard*, band, tarian budaya yang dipengaruhi atau percampuran dengan kebudayaan Barat-Kolonial, misalnya tarian *Katreji, Dansa Ola-ola, Polonaize,*[19] dan juga tarian *Tujuh Lompat*.[20]

Dalam perkembangan kontemporer, agenda pesta negeri ini sering disesuaikan waktu pelaksanaannya sesuai dengan kondisi yang ada (misalnya karena padatnya kesibukan menjelang perayaan Natal dan Akhir Tahun). Sebab ada

19. Dari sumber dokumen lainnya diperoleh data bahwa nuansa pesta negeri atau pesta *jujaro-mongare* ini sebetulnya tidak ada dalam rangkaian paket ritual *Cuci Negeri*. Sangat kuat diasumsikan bahwa agenda ini, sebagaimana terindikasi dari nama tari-tariannya, merupakan contoh dari pengaruh kolonial Barat (Portugis dan Belanda).

20. Tarian *Tujuh Lompat*. Tarian ini terdiri dari 28 orang, terbagi atas 4 pria dan 14 wanita. Formasi tarian ini membentuk huruf *W*, yang menunjuk pada initial huruf depan raja *Wihelmus* dari Belanda.

saatnya pula agenda pesta negeri ini disatukan momentum pelaksanaannya dengan Pesta *Konci Taong,*yang waktunya justru jatuh pada tanggal 30 Januari tahun yang baru, untuk mensyukuri berakhirnya tahun lama dan datangnya tahun yang baru.

Tahap-12 : Cuci (Sumber) Air

Setelah berpesta semalam-suntuk, esok harinya (Sabtu) sekitar jam 11, ditandai dengan tabuhan tifa negeri, masyarakat berkumpul di depan rumah raja untuk mendengarkan arahan dari *kepala soa adat* terkait dengan agenda Cuci Air yang dilakukan secara bersama. Semua warga dari kedua soa diarahkan pertama untuk bergerak menuju sumber air *Wai Werhalouw* guna bakti bersama melakukan pembersihan. Selanjutnya semuanya diarahkan pula untuk menuju *Wai Uruwei* agar bersama-sama juga melakukan pembersihan di sumber air *Wai Uruwei*. Dan salah satu kebiasaan yang terjadi di saat kegiatan pembersihan sumber air adalah *baku-siram*. Dalam nuansa penuh kebersamaan dan sukacita warga saling menyiram dengan air yang berasal dari sumber air tanpa merasa tersinggung atau marah.

Seusai pembersihan di kedua sumber air tersebut maka tahapan ritual *Cuci Negeri* dianggap telah selesai. Mengingat keesokkan harinya, bertepatan dengan ibadah Minggu di gereja, maka menurut kebiasaan *orangtatua* Soya, kehadiran di gereja seusai melaksanakan ritual *Cuci Negeri,* merupakan suatu keharusan untuk bersyukur dan sekaligus pengharapan untuk tetap diberkati oleh Tuhan dan Leluhur.

Kesimpulan

Budaya *Cuci Negeri* Soya merupakan warisan budaya dari para leluhur untuk dilestarikan bagi anak-cucu dan bahkan memiliki signifikansi dan urgensi bagi kehidupan semesta. Kendatipun

budaya tersebut telah mengalami proses adaptasi dan hibridisasi kultural dengan pengaruh Barat atau modernisasi, namun signifikansi dan urgensi dari budaya *Cuci Negeri* tersebut tetap memiliki dampak dalam beberapa hal, antara lain: (1) Posisi geografis Negeri Soya menjadikan lingkungan alam dan sumber air Soya yang senantiasa dibersihkan tersebut, bermanfaat sebagai kawasan penopang pasokan kebutuhan air bersih bagi penduduk yang berdiam di dalam wilayah kota Ambon dan sekitarnya. Dengan kata lain, dampak ekologis dari budaya *Cuci Negeri* tersebut sangat signifikan; (2) Sebagai salah satu negeri yang berada di pusat pemerintahan (ibukota) Provinsi, maka tentunya masyarakat Soya berada dalam proses transisi dan modernisasi kehidupan dan pembangunan, yang dapat saja menggerus relasi kehidupan antarkeluarga atau persekutuan hidup adati antarorang *basudara*. Dengan demikian tradisi *Cuci Negeri* memberikan dampak perawatan nilai-nilai kultural melalui upaya merevitalisasi hubungan persaudaraan antarkeluarga, antarmasyarakat, bahkan antarikatan *pela-gandong* (*pela* dengan negeri Urimessing yang Kristen, Gandong dengan Negeri Morela yang Muslim); (3) Dalam perkembangan kontemporer, budaya *Cuci Negeri* Soya, sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Pemerintah RI sebagai Warisan Budaya Tak Benda, patut dilestarikan sebagai aset pariwisata budaya yang signifikan; (4) Tak dapat dipungkiri bahwa dampak *spiritual formation* dan *character building* turut melatari prosesi *Cuci Negeri* Soya, sebagaimana yang nampak dari proses konsolidasi hidup sosio-spiritual, baik secara pribadi, maupun secara komunal, dalam hubungannya dengan proses "pembersihan diri dan relasi" di hadapan Sang Ilahi, atau yang dikenal dengan sebutan *Kapua Upu Ila Kahuressy Lebe Hanua*. Proses "pembersihan diri dan relasi" tersebut ditempatkan pula dalam hubungannya antara waktu pelaksanaan *Cuci Negeri* tersebut dengan momentum persiapan diri dan keluarga serta masyarakat menjelang perayaan Hari Natal, momentum Akhir Tahun (*Konci Taong*) dan konsolidasi hidup serta persekutuan yang lebih baik untuk memasuki Tahun Baru.

DAFTAR PUSTAKA

Bartels, Dieter. *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku – Jilid I dan II*. Jakarta: Gramedia, 2017.

Barthes Roland. *Mitologi*. Bantul: Kreasi Wacana, 2013.

Cooley, Frank. *Altar and Throne in Central Moluccas Society*. A Dissertation. Diterjemahkan versi Indonesia, *Mimbar dan Takhta – Hubungan Lembaga-Lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*. Jakarta: Sinar Harapan, 1987.

Likumahwa Stephanus Petrus. "Analisa Sosio-Budaya Terhadap Upacara Adat Cuci Negeri di Soya dalam Upaya Berteologi Secara Kontekstual." *Tesis*. Salatiga: PPSAM UKSW, 2000

Nahusona Ferry. "Religiositas Ambon-Kristen, Penelusuran Fenomenologis Melalui Ritual Adat *Cuci Negeri* di Soya – Kota Ambon." *Disertasi*. Salatiga: Progdi Doktoral Sosiologi Agama, Fakultas Teologi UKSW, 2018.

Rehatta John L. *Negeri Soya dan Adat Cuci Negeri: Sebuah Mozaik Budaya Maluku*. Pemerintah Negeri Soya, tanpa tempat dan tahun penerbit.

Pieter Jenne. "Mitos Dalam Suhat Masyarakat Soya, Sebuah Pendekatan Metodologi Strukturalisme Levi-Strauss." *Tesis*, Jogyakarta: Pascasarjana Program Studi Agama dan Lintas Budaya UGM, 2013.

1 Bapa Koma Mara Nusa merupakan gelar dari kepala soa Erang dan isterinya. B*apa (upu) Koma* adalah nama pemimpinnya sedangkan Mara Nusa adalah isterinya.

2 Gelar yang ditujukan bagi kepala soa Pera.

Kearifan Lokal dalam *Owasa* sebagai Upacara Penaikan Status Sosial dalam Masyarakat Nias

Oleh: Efentinus Ndruru

Universitas Katolik Santo Thomas, Sumatera Utara
Email: efentndr@yahoo.com

ABSTRAK

OWASA merupakan suatu upacara penaikan status sosial dalam kebudayaan Nias, dan memiliki kaitan dengan pembentukan struktur nilai sosial. Penelitian ini bertujuan untuk menggali nilai-nilai sosial yang terkandung dalam pelaksanaan *owasa* sebagai kearifan lokal. Penelitian ini menggunakan metode studi kepustakaan *(library research)* melalui buku-buku, jurnal dan dokumen tentang *owasa* di Nias secara deskriptif-kritis dari kajian filosofis-kultural. Selain itu, peneliti juga melakukan wawancara dengan masyarakat Nias di Gomo (Nias Selatan) dengan beberapa narasumber sebagai bentuk triagulasi data. Hasil penelitian ini menegaskan bahwa upacara *owasa* mengandung nilai-nilai yang bisa menyentuh realitas hidup manusia, seperti nilai etis-religius, nilai-sosial, dan nilai-estetis. Pencapaian nilai-nilai itu merupakan sarana untuk mencapai suatu tujuan yang fundamental, yaitu terciptanya kondisi hidup yang harmonis menyangkut hubungan

manusia dengan alam, sesama, dan Yang Adikodrati. Pelaksanaan upacara *owasa* ini juga berpengaruh pada jujuran adat perkawinan yang masih ditentukan status seseorang dalam masyarakat *(bosi hada)*. *Owasa* perlu dievaluasi kembali dalam menentukan tingginya jujuran dalam adat perkawinan. Solusi yang ditawarkan selama ini oleh pihak Gereja dan instansi pemerintahan hanya tinggal pada biaya jujuran perkawinan. Padahal kerap kali kita lupa bahwa tingginya jujuran yang diterima dalam adat perkawinan turut ditentukan oleh derajat *(bosi)* seseorang dalam *owasa* di Nias.

Kata kunci*: owasa*, nilai-nilai, masyarakat Nias, dan status social.

Pendahuluan

Indonesia merupakan suatu negara yang memiliki suku bangsa yang majemuk. Keberagaman suku bangsa ini tersebar di seluruh wilayah Indonesia, mulai dari Sabang sampai Merauke. Hal ini membuat Indonesia dikenal memiliki keunikannya tersendiri dibandingkan dengan negara-negara lain. Berbagai macam suku yang ada di Indonesia memiliki adat istiadat tersendiri dan prosesi adat yang berimplikasi pada aturan suatu suku itu tersendiri.

Berbagai daerah di Indonesia dikenal ada berbagai tradisi upacara adat, salah satu tradisi atau upacara yang berkembang di masyarakat adalah penyelenggaraan upacara adat dan aktivitas ritual yang memiliki makna bagi masyarakat, sebagai wujud penghormatan pada nilai-nilai leluhur, dan pengukuhan nilai-nilai budaya dalam kehidupan bermasyarakat. Wujud dari ritual adat salah satunya adalah dengan upacara *owasa* sebagai sarana penaikan status dalam masyarakat Nias.

Upacara *owasa* dalam masyarakat Nias[1] dikenal sebagai upacara penaikan status sosial untuk memperoleh kehormatan, kedudukan, dan gelar adat. Menurut Kholiffatun, "Gelar adat merupakan suatu simbol yang diberikan suatu kelompok kepada seseorang atau kelompok sebagai tanda seseorang atau kelompok tersebut diakui keberadaanya dalam masyarakat."[2] Lebih jauh lagi, Sonjaya menegaskan bahwa status bangsawan *(si'ulu, salawa)* sesungguhnya belum mempunyai pengaruh yang besar dalam masyarakat Nias jika ia belum mengadakan upacara *owasa*. Melalui upacara *owasa* seseorang akan dianugerahi gelar lengkap dengan hak-haknya yang istimewa dan kewajiban menjalankan berbagai rangkaian tahapan berdasarkan golongan kemasyarakatan.[3]

Masyarakat dari golongan bangsawan memiliki tahap-tahap yang lebih rumit.[4] Mereka harus menyembelih ratusan ekor babi dan memberikan emas sebagai penghormatan *(sumange)* kepada paman dari orang tua pelaksana pesta *(uwu)*. Pada akhir pesta, orang yang melaksanakan *owasa* dituntut mendirikan bangunan megalitik yang disebut dengan *naitaro*. Sebaliknya, masyarakat dari golongan biasa, diijinkan untuk mengadakan *owasa* dengan berbagai persyaratan. Misalnya, rakyat biasa tidak mengenakan perhiasan sebanyak yang dikenakan oleh kaum bangsawan. Menurut Ama Watilia Hia, "Melakukan *owasa* ibarat menabrak karang", artinya, sebesar apa pun biaya yang dibutuhkan pada pesta tersebut harus

---

1. Secara geografis Nias merupakan salah satu pulau di bagian pantai barat Pulau Sumatera. Pulau ini terletak antara 0° 12'- 1° 32' Lintang Utara dan 97° - 98° Bujur Timur, dengan luas 5.449,70 km. Pulau Nias dibagi menjadi empat kabupaten (Kabupaten Nias, Kabupaten Nias Selatan, Kabupaten Nias Utara, dan Kabupaten Nias Barat) dan satu kotamadya, yakni Kotamadya Gunungsitoli.

2 Umi Kholiffatuni, Asma Luthfi, dan Elly Kismini, "Makna Gelar Adat terhadap Status Sosial Pada Masyarakat Desa Tanjung Aji Keratuan Melinting", *Solidarity* 6, no. 2 (2017): 202:213.

3 Ketut Wiradyana, *Legitimasi Kekuasaan pada Budaya Nias* (Jakarta: Yayasan Pusaka Obor Indonesia, 2010), 157.

4 Jajang A. Sonjaya, *Melacak Batu Menguak Mitos: Petualangan Antarbudaya di Nias* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 94.

dikeluarkan.[5]

Seiring perkembangan zaman, kebiasaan penaikan status sosial melalui upacara *owasa* mengalami kemunduran. Hal tersebut berawal pada tahun 1995, ketika peliharaan ternak babi di Nias terserang penyakit dan mengakibatkan hampir semua babi mati, sehingga dalam menjalankan pesta adat semakin terasa berat. Ditambah lagi perbenturan nilai dalam gelombang arus budaya yang sedemikian cepat, dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Ada anggapan bahwa tata cara hidup masyarakat Nias 100 atau 200 tahun yang lalu bukanlah cara hidup yang terbaik dewasa ini. Cara hidup lama secara perlahan-lahan ditinggalkan, bahkan kemudian dianggap kuno dan kolot.[6]

Perubahan-perubahan yang telah terjadi memang tak terasa, namun lama kelamaan menghadirkan wajah masyarakat Nias yang jauh berbeda zaman dulu. Adapun nilai kehidupan yang dulunya sangat dipegang erat, misalnya keterikatan pada adat istiadat, kini mulai mengendor dan memudar. Perubahan ini terjadi pada umumnya di Gunungsitoli sebagai pusat perkembangan di Nias.[7]

Padahal, bila disimak lebih mendalam, ternyata *owasa* mempunyai tujuan fundamental, yaitu menciptakan tatanan hidup yang harmoni dalam kosmos. Di dalam dan melalui *owasa*, terkandung nilai-nilai yang menyentuh dimensi kehidupan manusia dengan alam, sesama, dan Yang Adikodrati. Singkatnya, *owasa* turut mengatur kehidupan manusia dan relasinya dengan kosmos.[8]

Dari pemaparan di atas, penulis tertarik untuk memahami lebih mendalam alasan bagaimana masyarakat Nias memaknai pemberian upacara *owasa* sehingga dapat mempengaruhi

---

5. Sonjaya, *Melacak Batu..*, *94*.

6. Samadaya Ziliwu, "Perbenturan Nilai dalam Gelombang Arus Budaya", *Suara Ya'ahowu*, 05, no. I (1996), 7.

7. *Ibid*

8 . Wiradyana, *Legitimasi Kekuasaan...*, *147*.

kehidupan sosial masyarakat tersebut. Peneliti akan menelusuri nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam upacara *owasa* dan bagaimana pengaruhnya terhadap *böwö* (adat jujuran/mas nikah) dalam masyarakat Nias.

Metode Penelitian

Metode yang akan digunakan mengolah tulisan ini adalah metode penelitian kepustakaan *(library research)*. Selain itu, penulis juga mewawancara beberapa narasumber yang dianggap mengetahui tentang *owasa*, sekaligus dianggap sebagai tokoh masyarakat yang pernah melaksanakan pesta *owasa* di wilayah Nias Timur (Gomo) sebagai bentuk trigulasi data penelitian. Berbagai referensi kajian yang digunakan adalah berupa informasi dari studi buku-buku, artikel-artikel serta tulisan lain yang mengulas tentang *owasa* dalam masyarakat Nias. Setelah itu, penulis menyusun hasil pengolahan bahan-bahan tersebut secara deskriptif-kritis dari kajian filosofis-kultural.

Asal Usul Masyarakat Nias

Asal-usul masyarakat Nias tidak dapat dipisahkan dari mitos yang dianggap suci oleh masyarakat Nias. Menurut Mendröfa, mitos tentang asal-usul masyarakat Nias dapat ditemukan dalam tuturan *hoho*.[9] Dalam *hoho* dikisahkan bahwa pada mulanya, alam beserta segala isinya adalah ciptaan *Lowalangi*[10] dari beberapa udara yang diaduk dengan tongkat yang bernama *Sihai*. Ia menciptakan terlebih dahulu suatu pohon kehidupan yang disebut *Tora'a*. Pohon tersebut menghasilkan dua butir telur yang segera dierami oleh

---

9. *Hoho* adalah syair-syair kuno yang dilagukan secara puitis dalam kebudayaan Nias. Di dalam *hoho* diungkapkan hal-hal yang berhubungan dengan sejarah, hukum adat dan hal-hal lain yang berkaitan dengan tata-kemasyarakatan. [Lihat Sökhiaro Welther Mendröfa, *Fondrakö Ono Niha, Agama Purba, Hukum Adat, Mitologi, Hikayat Masyarakat Nias* (Jakarta: Inkultra Fondation, 1981), 1-2].

10. Istilah *Lowalangi* adalah pencipta semesta alam. Kini dipakai oleh orang Kristen untuk menyebut Allah. Nama ini diambil alih oleh E. Denninger (misionaris dari Zending R.M.G. Barmen).

seekor laba-laba emas. Dari telur tersebut lahirlah sepasang dewa-dewi pertama bernama *Tuhamora'aangi Tuhamoraana'a* berkelamin laki-laki; dan *Burutiroangi Burutiraoana'a* berkelamin perempuan. Pasangan inilah yang kemudian menjadi penghuni langit dengan dewa *Sirao* sebagai rajanya.[11]

Dewa *Sirao* mempunyai tiga istri yang masing-masing melahirkan tiga orang putra. Ketika itu, *Sirao* mengundurkan diri sebagai raja di *Tetehöli Ana'a,* sehingga muncul pertengkaran di antara kesembilan putranya untuk memperebutkan mahkota langit. Mencermati situasi demikian, *Sirao* mengadakan sayembara ketangkasan untuk kesembilan anaknya dengan menari di atas sebilah mata tombak yang dipancangkan di lapangan istana. Sayembara tersebut dimenangkan oleh *Luo Wemöna* dan kemudian menjadi pewaris tahta kerajaan *Tetehöli Ana'a*.[12]

Kedelapan putra *Sirao* lainnya diturunkan ke bumi, tetapi hanya empat orang yang sampai di *Tanö Niha*[13] dengan selamat. Keempat putra itu kemudian menjadi leluhur suku Nias, yaitu Hia berdiam di Gomo (Nias Selatan), Gözö berdiam di Lahewa (Nias Utara), Hulu berdiam di Mandrehe (Nias Barat), dan Daeli berpusat di Gidö (Nias Timur). Keempat nenek moyang inilah yang menjadi cikal-bakal munculnya klan-klan *(mado-mado)* di Nias. Sedangkan, keempat putra lainnya mengalami kecelakaan sebagai berikut: yang pertama, karena berat badan, ia jatuh menembus bumi dan menjelma menjadi ular besar. Yang kedua, tercebur ke dalam sungai dan menjadi hantu sungai. Yang ketiga, tersangkut di atas pohon dan menjadi hantu hutan. Akhirnya yang keempat, jatuh di tempat berbatu dan menjadi leluhur orang-orang kebal.

---

11 . Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1984), 51-52.

12. Mendröfa, *Fondrakö Ono, 4*.

13 . *Tanö Niha* (bumi manusia, bumi Nias) adalah satu dari sekian nama julukan yang pernah dikenakan pada Pulau Nias. *Tanö Niha* mau mengungkapkan bahwa yang menduduki bumi itu adalah manusia atau anak manusia (*niha* atau *ono niha*), sedangkan para pendatang di tempat itu disebut *ndawa* (orang asing).

Sistem Kekerabatan dalam Masyarakat Nias

Menguraikan upacara *owasa* tidak terlepas dari tradisi hidup bersama dalam kampung (*fabanuasa*). Kampung merupakan satuan sosial tertinggi dalam masyarakat Nias. Dalam terminologi Nias, kampung disebut *banua*. Ruang gerak sosial dalam masyarakat dibatasi oleh norma-norma yang berlaku dalam *banua* dan ditetapkan dalam *fondrakö*. Segala hal yang ditetapkan dalam *banua*, yang disebut *nifakhoi mbanua*, menjadi acuan bagi semua anggota masyarakat. Singkatnya, semua yang digariskan oleh *banua* menjadi sebuah peraturan penuh yang berlaku dalam masyarakat setempat.

Nilai *fabanuasa* secara etimologi berasal dari kata dasar *banua*, artinya kampung. Arti ini mendapat perluasan makna ketika disebut *fanabuasa* yang mengacu pada sistem hidup bermasyarakat dalam kampung (komunitas) yang berbeda status, suku, dan agama. Orang yang masuk dalam *banua* (kampung), secara langsung masuk dalam sistem yang berlaku dalam kampung tersebut. Bahkan, jika terjadi sesuatu terjadi pada dirinya di daerah orang lain, identitas dirinya bukan lagi sebagai person, tetapi atas nama kampung. Itulah sistem yang membedakan antara etnis Batak dan Nias di mana etnis Batak lebih memperhatikan struktur *daliha natolu* (marga), tetapi Nias lebih pada kampung (*banua*), sekalipun orang Nias mempunyai marga.

Sistem *fabanuasa* ini bertambah erat bila mereka bertemu di suatu tempat di luar desa mereka, misalnya di jalan atau di pasar di mana dari desa lain kebetulan atau bisa melihat mereka. Kedua orang se-kampung itu (*banua*) itu akan mendemontrasikan betapa intimnya hubungan mereka. Bila salah seorang mendengar bahwa ada orang dari desanya yang berkelahi di pasar, maka orang itu tanpa pikir panjang akan segera melibatkan diri dalam perkelahian untuk membela orang se-kampungnya tersebut.[14]

Sistem kehidupan *fabanuasa* dibatasi oleh norma-norma

---

14. Bamböwö Laiya, *Solidaritas Kekeluargaan dalam Salah Satu Masyarakat Desa di Nias-Indonesia* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983), 31.

yang berlaku dalam *banua* dan ditetapkan dalam *fondrakö*. Segala hal yang ditetapkan dalam *banua*, yang disebut *nifakhoi mbanua*, menjadi acuan bagi semua anggota masyarakat. Singkatnya, semua yang digariskan oleh *banua* menjadi sebuah peraturan penuh yang berlaku dalam masyarakat setempat. *Banua* bukan hanya berarti kampung dalam arti lokal maupun komuniter, melainkan juga dunia atau langit. Hadiwiyono, "Organisasi desa (*banua*) adalah pengulangan desa yang tertua dan penghadiran desa itu, yaitu *Tetehöli Ana'a* tempat kediaman *Sirao* di alam atas. Segala aspek dualisme kosmis terdapat juga pada cara orang mengatur desa tersebut." Jadi, *banua* yang ada di bumi merupakan representasi dunia kosmos dan tampak dalam hubungan sosial dan stratifikasi sosial masyarakat Nias.[15]

Nilai lain yang ada dalam arti banua adalah *fatalifusöta*, memiliki makna "persaudaraan", yang tidak hanya didasarkan atas hubungan darah (klan), tapi juga hubungan persaudaraan karena berada dalam 'satu banua', meskipun berbeda marga, suku, maupun agama. Ketika *banua* didirikan, ada ikrar (janji/sumpah) dari setiap orang yang mau bergabung sebagai anggota masyarakat yang sah di dalam *banua*. Ada ungkapan yang mengatakan: *"ufaböbödo banua"* berarti, saya mengikatkan diri saya sebagai bagian dari masyarakat ini. Hal ini merupakan komitmen dan kepatuhan terhadap segala hukum atau norma yang berlaku dalam masyarakat tersebut.[16]

Banua sebagai komunitas sosial dalam kehidupan sosiologis masyarakat Nias merupakan sebuah tempat kehidupan bersama, yang di dalamnya terdapat banyak orang dari berbagai etnis (suku bangsa) yang bukan hanya terdiri dari suku bangsa Nias saja, dari timur dan barat, dari berbagai agama, dan dari berbagai marga yang berbeda-beda. Akhirnya, semua ikatan, komunikasi dan interaksi sosial yang terjadi di dalamnya disebut sebagai "*fabanuasa*".

---

15. Andrew Beatty, *Society and Exchange in Nias* (Oxford: Chanrendo Press, 1923), 128.

16. Umi Kholiffatuni, Asma Luthfi, dan Elly Kismini, "Makna Gelar.., 202:213.

Singkatnya, interaksi sosial antara penduduk yang berbeda suku, agama, dan budaya tidaklah menjadi penghalang, karena ikatan *fabanuasa* yang bernuansa pluralis. Agama yang diyakini tidak menjadi persoalan karena yang paling penting adalah ikatan *talifusögu, banuagu*. Itulah sebabnya dalam berbagai kegiatan dalam masyarakat Nias, masyarakat dari berbagai agama dan atau denominasi bisa duduk bersama dengan rukun.

Ada dua ungkapan *amaedola* (peribahasa) yang bisa mendeskripsikan hubungan harmoni sosial *fabanuasa* dalam masyarakat Nias. Pertama, *emali dome si so ba lala, ono luo na so yomo*. Artinya secara harafiah, seseorang yang masih berada di jalan dianggap sebagai tamu tak dikenal atau orang asing, namun seseorang itu dapat menjadi saudara (tamu agung) yang sangat dihormati kalau ia sudah berada di dalam rumah kita. Ungkapan ini sesungguhnya merupakan penghormatan yang sangat tinggi dari masyarakat Nias terhadap tamu atau orang asing (pendatang) yang datang berkunjung, bertamu, atau singgah di rumah masyarakat Nias dalam lingkup yang paling kecil, atau di daerah Nias dalam lingkup yang lebih luas.[17]

Filsafat ini menghadirkan kenyamanan, keamanan persahabatan dan rasa persaudaraan terhadap siapa pun yang datang berkunjung atau pun tinggal menetap dalam tengah kehidupan masyarakat Nias. Siapa pun yang berkunjung sekalipun ia orang asing dalam masyarakat Nias tetap dianggap sebagai tamu yang pantas diberi penghormatan (*lakhömi*), tanpa memandang latar belakang status, agama, dan budaya. Ini sesuai dengan cita-cita masyarakat Nias untuk tetap hidup dalam harmoni dan memelihara kedamaian. Harmonisasi kehidupan digairahkan oleh sopan santun perilaku para penduduk desa yang tau adat, *i'ila huku* (tau adat); sedangkan damai dicapai bila mereka memelihara kehidupan aman sentosa dan saling membela.[18]

---

17. Umi Kholiffatuni, Asma Luthfi, dan Elly Kismini, "Makna Gelar..., 202:213.

18. Bambőwö Laiya, *Solidaritas Kekeluargaan...*, 32-33.

Kedua, *sebua ta'ide'ide'ö, side'ide'ide mutayaigö*. Ungkapan ini seringkali digunakan sebagai salah satu cara untuk menyelesaikan berbagai konflik atau masalah yang terjadi di kalangan masyarakat Nias. Ungkapan ini memiliki makna agar masalah yang besar jangan dibesar-besarkan, sebaliknya diusahakan menjadi lebih sederhana (kecil) sehingga dapat diselesaikan secara tuntas tanpa meninggalkan bekas atau dendam apapun di hati kedua belah pihak yang sudah bertikai atau berkonflik.

Kearifan lokal ini sering diperdengarkan oleh para orangtua dan tokoh-tokoh masyarakat dalam pertemuan-pertemuan yang membahas tentang penyelesaian masalah-masalah sosial, secara khusus masalah-masalah antarwarga dan masalah-masalah kekeluargaan. Semua ini dilakukan demi menjaga dan mempertahankan harmoni sosial yang sudah lama terjalin dan terpelihara dalam komunitas masyarakat. Dalam penyelesaian masalah-masalah sosial tersebut, tidak ada pembedaan marga, suku, agama maupun status sosial lainnya; semuanya didasarkan atas nilai-nilai kekeluargaan, keadilan dan kesetaraan.[19]

Tahapan Pelaksanaan Owasa

Owasa adalah nama sebuah pesta yang semata-mata mendatangkan kerugian yang sangat besar bagi orang yang melaksanakannya dengan sanak saudaranya.[20] Menurut Schnitger sebagaimana dikutip oleh Suzuki, *owasa* dengan istilah "pesta jasa", artinya suatu upacara yang bertujuan memperoleh pangkat atau gelar.[21]

Konsep *owasa* berkembang seiring perkembangan zaman tidak

19 Umi Kholiffatuni, Asma Luthfi, dan Elly Kismini, "Makna Gelar..., 202:213.

20. Apolonius Lase, *Kamus Li Niha: Nias-Indonesia* (Jakarta: Kompas, 2011), 245.

21. Peter Y. Suzuki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia* ('S Gravendhage: Excelsior, 1959). (Tesis). 98.

lagi sebatas pada pesta jasa, tetapi sebagai sarana untuk penaikan status dalam struktur masyarakat Nias. Menurut Wiradnyana "*Owasa* adalah rangkaian upacara yang berkaitan dengan struktur sosial atau pembentukan struktur masyarakat."[22] Upacara *owasa* dimaksudkan untuk meningkatkan status seseorang dari kasta rendah menjadi kasta bangsawan. Status membuat seseorang semakin terpandang, terutama sebagai pemimpin dalam masyarakat.

Pada masyarakat Nias bagian selatan, warga yang diperbolehkan melakukan *owasa* besar adalah orang yang sudah pernah menyelenggarakan pesta pernikahan untuk anaknya. Ia juga mempunyai rumah adat *(omo sebua)*, dan terdaftar sebagai keturunan *si'ulu*. Bila dicermati ada kecenderungan bahwa *owasa* yang diselenggarakan dari garis keturunan *salawa/si'ulu* jauh lebih rumit dibandingkan dengan rakyat kebanyakan.

Pada bagian ini, penulis akan menguraikan tahap-tahap pelaksanaan upacara *owasa* di Nias secara umum sebagai berikut.

Pemanggilan Keluarga Dekat *(Fogaoni Talifusö)*

Proses persiapan *owasa* diawali dua bulan sebelum *owasa*, *si pangkalan* (penyelenggara pesta) mengajak anggota keluarga, laki-laki maupun perempuan untuk bermusyawarah. Tujuan musyawarah itu ialah meyakinkan *si pangkalan* mengenai sumbangan *ono alawe* atau *tahö nono si no iso'i* (saudari-saudari atau sepupu perempuan). Bentuk sumbangan bisa berupa babi, emas, perak, dan beras. Hal ini sekaligus sebagai waktu yang tepat untuk menetapkan waktu pelaksanaan *owasa*. Biasanya, bulan purnama *(tesa'a sebua)* merupakan waktu yang tepat untuk upacara *owasa*, karena pada saat itu timbangan berat badan seekor babi tidak berkurang yang disebut *oya bahie*.

Setelah waktu ditetapkan, pihak *si pangkalan* menunjuk salah

22 Wiradyana, *Legitimasi Kekuasaan...*,156.

seorang keluarga dekat untuk memberitahu rencana ini kepada pihak mertua (orangtua istri) dan *sibaya* (saudara dari ibu laki-laki). Tujuannya, meminta dukungan dalam bentuk doa, babi *(sekhe-sekhe)*, emas, dan beras. Sekaligus menentukan pihak yang membawa *loyo* (bendera yang terbuat dari kain panjang dengan ukuran sekitar 10 meter) nantinya.

Pembuatan Perhiasan Emas *(Famago Ana'a)*

Pada tahap kedua ini, *si pangkalan* memanggil salah seorang tukang emas untuk membuat perhiasan bagi keluarga, misalnya *saru dalinga* (anting-anting), *balahögö* (ikat kepala), *rai baroto* (mahkota), *kofi ana'a* (topi emas), dan *baru ana'a* (baju emas) berdasarkan kesanggupannya. Apabila pekerjaan membuat emas telah selesai, *si pangkalan* menyembelih 20 sampai 30 ekor babi yang disebut *tahö dödö gana'a* dihadiri oleh mertua dan paman. Mereka dijamu dengan daging babi dan masing-masing mendapatkan 10 gram emas muda yang disebut *balö gana'a*.

Penghitung Utang Adat *(Famakhoi Ömö Hada)*

Utang adat *(ömö hada/böwö)* merupakan utang makanan yang diterima dari orang lain pada pesta-pesta tertentu yang disebut *urakha*.[23] Ketika itu, sanak keluarga berkumpul dan mulai menghitung jumlah *urakha* yang pernah diterima *si pangkalan*, sehingga dapat diperkirakan keperluan yang dibutuhkan. Misalnya, Ama Duhoaro dari Sifalagö pada 1985, sebelum melaksanakan upacara *owasa*, utangnya terlebih dahulu dihitung, ketika dijumlahkan berutang adat 20 *so'e* (= 20 x 30 *hie*, atau kira-kira 20 ekor babi besar).

Pemanggilan Paman dan Mertua *(Fogaoni Sibaya ba Matua)*

---

23. Istilah *urakha* merupakan bagian yang diterimakan, seperti daging babi, kepada seseorang pada saat hajatan atau pesta perkawinan.

Beberapa hari sebelum *owasa, si pangkalan* meminta mertua dan paman untuk memohonkan berkat dari para leluhur. Tahap ini sering disebut *fondrau gahe adu nuwu* (memegang kaki patung nenek moyang) atau penghormatan leluhur. Penghormatan dilaksanakan untuk memohon kepada para leluhur agar berkenan memberkati seluruh rangkaian upacara itu supaya berlangsung dengan baik. Johannes M. Hämmerle mencatat:

> Salah satu bentuk persiapan pada [owasa] ini ialah "memegang kaki patung leluhur" (fondrau gahe adu nuwu). Ritus ini merupakan suatu cara memohon berkat dari nenek moyang bagi pesta tersebut, terutama si pangkalan (laki-laki yang melaksanakan pesta) dan keluarganya. Ritus ini juga sangat penting karena pada pesta owasa mudah sekali timbul rasa cemburu, rasa iri, kedengkian dan perselisihan kalau ada orang yang merasa dikesampingkan atau dihina.

Kutipan ini secara implisit menegaskan bahwa peran mertua dan paman dalam upacara *owasa* cukup penting. Mereka yang mendapatkan posisi pertama dalam upacara *owasa*. Posisi kedua ialah pihak yang menyertai mertua dan paman dalam pesta itu. Posisi ketiga ialah *sibaya ndra alawe* (paman dari istri *si pangkalan)*.

Pembuatan Batu Kehormatan *(Molau Gowe Zalawa)*

Batu kehormatan yang disediakan dalam upacara *owasa* ialah *naitaro* dan *osa-osa*. *Naitaro* adalah batu tegak yang berfungsi sebagai simbol status sosial bagi masyarakat dalam upacara *owasa*. Batu tersebut digali dari batang air dan dipikul secara bersama-sama ke kampung. Pada saat memikul batu itu, *si pangkalan* harus membayar utang adat yang disebut *fangaru baene* (pengambilan batu dari batang air) sebesar satu ekor babi. Kemudian, *si pangkalan* memberi utang *bawi ni'a ba dalu lala* (babi perjamuan di tengah jalan), yaitu babi yang dimakan karena kelelahan memikul batu. Selanjutnya, adat *fangai gowe* (mengambil batu kehormatan) dengan menyembelih 2 ekor babi. Akhirnya, *si pangkalan* meminta orang yang berbakat membuat *osa-osa* (takhta) sebagai tempatnya diarak nanti.

Pada zaman dahulu, upacara *owasa* memiliki kaitan erat dengan mengayau kepala manusia dalam masyarakat Nias. Biasanya, *si pangkalan* menyuruh orang mengayau kepala orang tertentu sebagai *binu*. Kepala tersebut ditanam di bawah batu besar *naitaro* sebagai lambang status sosial. Lambang yang menunjukkan wibawa *(lachömi) si pangkalan* dalam hidup bermasyarakat. Dewasa ini, praktek mengambil kepala manusia tidak lagi dilaksanakan seiring masuknya agama Kristen di Nias. Mereka mulai menyadari praktek mengayau merupakan suatu perbuatan yang bertentangan dengan ajaran iman kekristenan.

Penyambutan Tamu *(Fanema'ö Tome)*

Sehari sebelum pesta dilangsungkan, para *ono alawenia* membawa beberapa ekor babi menuju rumah yang berpesta. Tiap kelompok membawa sanak keluarganya berpuluh-puluh orang sambil memukul alat musik dan bernyanyi yang disebut *balihae*. Kelompok-kelompok tersebut saling bersahutan *(fahumba)* dan sepanjang malam berdansa *(molaya)* sambil memuji-muji tuan pesta. Keesokan harinya, para tamu mulai berdatangan dari desa-desa secara berkelompok. Tiap kelompok biasanya terdiri dari 30 atau 40 orang dengan membawa spanduk *(loyo)* dan babi *(sulö)*. Mereka disambut dengan tarian elang *(fanari moyo)* dan sirih *(fame'e afo)* diiringi bunyi gong besar dan gendang.

Sebelum tengah hari, mereka memotong kira-kira 50-60 ekor babi untuk perjamuan dan dibagikan kepada orang-orang yang datang esok harinya. Di antara babi yang disembelih, ada seekor babi khusus yang telah dipelihara beberapa tahun sebelum pesta *owasa*. Babi bisa mencapai 5-6 pikul yang sering disebut *bawi sinuturu (bawi gowasa)*. Sebelum kedatangan para tamu, babi *gowasa* telah diikat dekat batu kehormatan *(gowe zalawa)* sebagai jamuan makan keluarga besar *(ö saezono)*, *simbi* (rahang bawah) dan jantung untuk mertua, sedangkan lemak perut *(sina mbeto)* untuk paman.

Si pangkalan mempunyai kewajiban membayar adat kepada penduduk kampung, mertua, dan paman. Adat yang diterima

penduduk kampung ialah *tuo sulo* (pemberi gelar): 20 gram emas (*sepao* emas perada), 10 gram emas (*sepao* mas muda), 5 gram emas (*sepao* emas yang lebih muda), dan 1 ekor babi besar sebagai babi *fahuwusa* (babi persahabatan). Pihak paman menerima bagian sebagai *tuli gero* (orang suruhan untuk menyampaikan pesan), yaitu 10 gram (*sepao* emas muda) dan 5 gram emas (*sepao* emas yang lebih muda). Pihak mertua penerima biaya adat sebagai *fusö mbagi* (pembawaannya di hadapan kepala adat), yaitu 20 gram emas (*sepao* emas muda).

Pemberian Gelar *(Famatörö Töi Sebua)*

Adat pemberian gelar kehormatan di Nias mempunyai perbedaan antara Nias bagian selatan (Telukdalam) dan Nias bagian tengah (Gomo). Pemberian gelar di Nias bagian selatan oleh para penatua adat *(si'ulu,si'ila)*. Dasar pemberian gelar itu selalu berkaitan dengan latar belakang sosial dalam masyarakat. Apabila sudah ada kata sepakat, gelar itu disampaikan di depan *adu zatua* (patung nenek moyang) dan mericiki air orang yang menerima gelar itu. *Si'ulu* mengumumkan gelar menjadi sebutan baru bagi penyelenggara pesta, terutama dalam pesta adat. Sebaliknya, pihak yang berhak memberi gelar di Nias bagian tengah (Gomo), yaitu paman, misalnya, Ama Watilina Hia memperoleh gelar *Balugu Awuwukha*[24] dari pamannya.

Penaikan ke Takhta *(Famaoso ba Osa-osa)*

Akhir dari tahapan upacara *owasa* ialah penaikan ke takhta yang kemudian diarak sepanjang kampung. Dalam tahap ini, *si pangkalan* tidak boleh naik sendiri ke atas *osa-osa* itu. Ia harus dihantar oleh pamannya yang disebut *fanema danga* dengan membayar adat: setengah *balaki* dan setengah *pao* emas perada. Sepanjang perarakan, ia bernyanyi demikian: "*Akha la'owai ba akha laosaö, no abölö*

24. Istilah *Balugu Awuwukha* ialah suatu gelar bagi tokoh yang mengerti adat di Nias dan sudah menjalankan *owasa*. Istilah *Awuwukha* berarti "jurang yang terjal" dan mengandung makna bahwa ia seorang yang sulit dilewati dan ditembus.

wa'alumana." Artinya, biarlah mereka menghormati dan memikul, karena lebih kuat kemiskinan. Para tamu mempersembahkan 10 gram emas (*pao* emas muda) sembari bernyanyi: *"Mabe'e zumange ana'a. mabe'e zumangeu hawo. Ana'a sisamba uli ana'a sisamba neho. Sumange zalawa helanö, sumange duha terango. Sumange sihali-hali, sumange sizalio-zalio. Nibe'e ba mbawa na farokhi, nibe'e ba duga na fa'o."* Artinya, kami mempersembahkan emas sebagai kehormatan kepadamu.

Akhirnya, para tamu dijamu makan dan minum bersama sebagai ungkapan kegembiraan. Mereka masing-masing mendapatkan daging babi adat berdasarkan status sosial. Para *salawa* menerima lebih banyak daripada masyarakat biasa. Mereka masing-masing mendapatkan daging babi 15 *hie* (30 kg). Sebaliknya, masyarakat biasa mendapat bagian sekurang-kurangnya 1 *hie* (2 kg). Daging babi yang dibagikan itu disebut *sulöna*, artinya orang yang menerima harus memulangkan dengan membuat pesta adat.

Nilai-Nilai *Owasa* dalam Masyarakat Nias

Bagi masyarakat Nias, nilai dipahami sebagai identitas diri suku Nias yang *nifakhoi zatua* (sesuatu yang digariskan atau ditetapkan oleh leluhur). Nilai tersebut diwariskan turun-temurun dari orangtua kepada anak-anaknya, misalnya, *no iwa'ö amada mböröta böi mohede-hede na mamasi*. Artinya, sudah dikatakan para leluhur kita jangan berbicara kalau sedang panen padi. Awalnya, ini hanya petunjuk, tetapi kemudian menjadi tradisi yang dikultuskan. Nilai juga terdapat dalam *nifakhoi mbanua*, artinya, sesuatu yang digariskan atau ditetapkan oleh tokoh masyarakat. Jadi, kedua ketetapan ini terkemas utuh dalam satu istilah *"Oroisa ndra amada föna"* (perintah para leluhur).[25]

Masyarakat Nias memahami nilai sebagai sesuatu yang perlu diperjuangkan dan dipertahankan. Nilai mendorong manusia

25 Bamböwö Laiya, "Perlu Kewaspadaan: telah ada Tanda-tanda Kematian Suku Nias", *Suara Ya'ahowu* 02 no. 1 (1996), 14-18.

untuk saling menghargai martabat satu sama lain. Nilai dikemas dalam peraturan yang ditetapkan oleh nenek moyang (*oroisa ndra amada föna)* sebagai ketetapan orangtua dan kampung. Aturan dan ketetapan tersebut bertujuan supaya manusia mengalami kedamaian dan keharmonisan dalam hidup bersama sebagai suatu cita-cita. Nilai-nilai itu memiliki dimensi vertikal dan horizontal. Nilai religius mengisi dimensi vertikal, sementara dimensi horizontal diisi oleh nilai-nilai sosial dan estetika.

Nilai Etis-Religius

Kesadaran manusia akan keberadaan dan kehadiran Yang Ilahi dalam hidupnya merupakan landasan ontologis lahirnya religi sebagai sebuah fenomena universal.

Pertama, ketaatan kepada leluhur. Kepercayaan masyarakat Nias tradisional bersifat animisme, yaitu suatu kepercayaan mengenai adanya roh-roh atau jiwa-jiwa yang mendiami seluruh alam semesta. Mereka memuja roh-roh leluhur yang dianggap menguasai banyak obyek kehidupan, seperti laut, angin, pohon besar, batu besar, muara sungai, dan sebagainya. Roh-roh tersebut dikendalikan oleh *Lowalangi* sebagai penguasa dunia atas, *Lature Danö* sebagai penguasa dunia bawah, dan *Silewe Nazarata* penguasa dunia tengah. Oleh karena itu, manusia menyadari dirinya sebagai makhluk yang terbatas di hadapan Yang Ilahi.[26]

Manifestasi para dewa di atas tampak dalam pribadi seorang orangtua. Ada anggapan bahwa orangtua merupakan wakil dari dewa yang tidak tampak di atas bumi. Maka, masyarakat Nias memandang orangtua sebagai *Lowalangi ni'ila hörö* (Yang Ilahi yang kelihatan, yang dapat dilihat dengan mata). Orangtua adalah pelindung dan pemberi hidup bagi anak-anaknya. Segala kebajikan hidup dan norma yang berlaku di dalam masyarakat diajarkan kepada anak-anak melalui pembiasaan di dalam keluarga, sehingga

26. Pieter Lase, *Menyibak Agama Suku Nias* (Bandung: Agiamedia, 1997). 21-22.

orangtua diyakini sebagai pengejawantahan kehendak Yang Ilahi.

Pemahaman orangtua sebagai pengejawantahan kehendak yang Ilahi diaktualisasikan dalam bentuk patung yang sering disebut *adu zatua*. *Adu zatua* merupakan lambang kehadiran orangtua yang telah meninggal. Arwah orangtua yang telah meninggal diyakini bersemayam di dalam patung itu. Bagi masyarakat Nias, arwah leluhur yang telah meninggal dianggap dan dipuja sebagai dewa atau ilahi.[27] Hal ini berimplikasi pada kepercayaan masyarakat Nias tradisional yang melihat bahwa roh leluhur, dengan cara tertentu, mempengaruhi kehidupan mereka. Leluhur dianggap sebagai wakil Yang Ilahi di dunia dan karenanya, mereka menyembah leluhur yang mempersentasikan kuasa Yang Ilahi.[28]

Masyarakat Nias percaya bahwa orang yang tidak taat kepada perintah leluhur akan mendapatkan kutuk; sedangkan orang yang taat akan memperoleh berkat. Kutuk merupakan ungkapan yang sangat ditakuti oleh masyarakat Nias. Kutuk bisa muncul dalam berbagai bentuk penyakit yang sulit disembuhkan. Cara yang bisa ditempuh ialah dengan menciptakan kembali hubungan yang harmonis dengan leluhur. Dengan kata lain, kebiasaan memohon kepada patung leluhur tampak dalam ungkapan, *"Hiza lö fanolo me föna balö dalu-dalu tanö bö ö baero adu ba fo'ere."* Artinya, itulah tidak ada penolong dan obat selain *adu* atau *fo'ere*.[29]

Fo'ere merupakan ritus untuk menyampaikan segala permohonan kepada para leluhur, sekaligus membina hubungan yang harmoni dengan para leluhur. Masyarakat Nias percaya bahwa ketidaktaatan kepada leluhur akan mendatangkan kutuk. Sedangkan orang yang melaksanakan *owasa* akan mendapatkan

27. Ibid

28. Johannes M. Hämmerle, *Hikaya Nadu* (Gunungsitoli: Yayasan Pusaka Nias, 1995), 117.

29. Ibid

berkat karena ia telah mempertahankan *lachömi* (kehormatan) keluarga yang menjadi kebanggaan orangtua.

Usaha untuk memperoleh *lachömi* merupakan salah satu bentuk pengejawantahan harapan orangtua, menjaga nama baik keluarga. Bila seorang anak telah berjanji kepada orangtuanya untuk melaksanakan pesta dengan menyembelih babi dalam jumlah tertentu, janji itu harus direalisasikan. Misalnya *no ötötö'u wamahö mbawi, da'ö wa fatahi nadu zatua khömi."*Artinya, mungkin sudah pernah kamu rencanakan untuk melakukan penyembelihan babi, itu sebabnya para leluhur marah terhadap keluargamu.[30] Tahun silam telah direncanakan untuk mengadakan *owasa*, tetapi tidak terlaksana, bahkan biaya yang seharusnya untuk *owasa* telah dialihkan untuk keperluan lain. Jelaslah bahwa *fangalui lachömi sebua* (usaha memperoleh martabat mulia) adalah ungkapan ketaatan kepada amanat orangtua. Di sini *adu zatua* menjadi presentasi orangtua yang "mengingatkan" mereka akan amanat tersebut.

Kedua, harmoni. Relasi yang harmoni merupakan nilai dan hakekat hidup yang selalu didambakan oleh manusia. Harmoni relasi manusia mencakup semua taraf pengada di sekitarnya, baik taraf pengada *infrahuman* maupun pengada taraf tertinggi, Yang Ilahi. Seluruh tata tertib hidup masyarakat Nias terarah pada pencapaian harmoni relasi baik kepada Yang Ilahi, sesama dan roh leluhur maupun terhadap alam semesta (kosmos). *Owasa* mempunyai andil sentral dan fundamental dalam menciptakan, membina atau menjaga harmoni relasi-relasi tersebut.

Pemahaman masyarakat Nias tentang harmoni antarmanusia dengan alam semesta dikisahkan dalam mitos penciptaan bumi. Dalam mitos tersebut dikisahkan bahwa masyarakat Nias mempunyai tugas yang diberikan *Sihai* ketika menciptakan manusia sebagai wali dan pemelihara semesta alam beserta isinya. Maka, masyarakat Nias harus mengupayakan harmonisasi dengan alam

30. Ibid, 478.

demi terjaminnya hidup.[31]

Harmoni antara manusia dengan sesama dapat dibina melalui sapaan dan memberi sirih. Setiap sekali bertemu selalu menyapa dengan ucapan *"Ya'ahowu"* (salam khas Nias) yang dilanjutkan dengan kata *"Yae nafoda" atau bologö dödöu, lö afoda"*, artinya, ini sirih kita atau maaf kita tidak punya sirih. Sikap memberi sirih *(fame'e afo)* dalam upacara *owasa* merupakan suatu simbol persaudaraan. Apabila seseorang tidak memberi salam kepada yang lain, maka di antara kedua belah pihak sudah terjadi disintegrasi sosial yang mungkin disebabkan oleh sifat, gaya, cara jalan, tutur bahasa, cara berpakaian yang kurang diterima oleh kebanyakan orang.

Dalam upacara *owasa*, utang adat tidaklah diperhitungkan sebagai utang semata-mata, melainkan hanyalah sesuatu yang memang perlu dibayar kembali, tetapi bukan secara tunai. Utang ini sering dilukiskan sebagai "*mae fanicha*" (licin bagaikan minyak), pembayaran-bukan, harga-bukan, ongkos pun-bukan, melainkan sekadar cermin keramah-tamahan. Corak utang ini sebenarnya adalah "utang kehidupan" yang terus menerus perlu dibayar dalam setiap kesempatan tertentu. Singkatnya, utang adat merupakan suatu tindakan solidaritas dalam masyarakat Nias.[32]

Nilai Sosial

Harga diri masyarakat Nias berkaitan dengan falsafah, *"Sökhi mate moroi aila."* Falsafah ini mengandung dua makna: Pertama, seseorang yang mulai beranjak dewasa terlebih dahulu akan dinasehati oleh keluarga supaya tidak melakukan perbuatan yang mencoreng nama baik keluarga, misalnya mencuri. Seseorang yang berani melakukan perbuatan-perbuatan yang memalukan itu akan dihukum mati. Kedua, masyarakat Nias tidak gampang mempermalukan pemimpin karena yang menuai malu bukan hanya

31. Faogöli Harefa, *Hikajat dan Tjeritera Bangsa serta Adat Nias* ([tanpa tempat]: Rapatfonds Residentie Tapanuli, 1939), 9-10.

32. Bamböwö Laiya, *Solidaritas Kekeluargaan...*, 92-93.

satu orang melainkan warga kampung, keluarga, dan diri sendiri. Jadi, Falsafah ini mendorong manusia berusaha meningkatkan martabat keluarga atas martabat pribadi.[33]

Malu adalah salah satu sikap mental masyarakat Nias. Sikap malu untuk melanggar aturan adat (adat sekitar kelahiran, pemberian nama, perkawinan, atau kematian dan pemakaman) bagi suku Nias telah lama membudaya. Sikap malu ini bisa terjadi bila salah seorang masyarakat Nias kehilangan status. Menurut Ama Watilina Hia, "Kehilangan status berarti kehilangan harga diri."[34] Maka demi mengembalikan harga diri, seseorang harus mengadakan *owasa* meskipun dengan biaya yang besar. Pesta itu sekaligus menjadi salah satu cara konkrit untuk mendemonstrasikan keberhasilan seseorang dalam komunitasnya.

Kesuksesan dalam pesta adat *(owasa)* merupakan ukuran keberhasilan seseorang, sebaliknya kegagalan dianggap sesuatu yang memalukan. Misalnya, dalam adat kematian seorang ayah, kecuali bila kematian itu mendadak, maka seluruh anggota keluarga, terutama anak sulung laki-laki, harus hadir di sekelilingnya. Ketidakhadiran anak laki-laki sulung dapat menimbulkan celaan dari masyarakat. Anak itu akan dianggap sebagai anak yang tidak menghargai orang tua.

Pelecehan kehormatan dalam adat itu lebih jauh akan diartikan sebagai pengingkaran eksistensi seseorang dalam upacara adat. Bahkan sering terjadi di Nias pada saat pembagian potongan daging babi, terjadi pertengkaran yang hampir berakhir dengan perkelahian. Adapun yang perlu diperhatikan dalam pembagian *urakha:* Potongan *simbi* adalah hak ketua adat atau orang yang paling dihormati. *Söri* adalah hak ketua adat, para paman, mertua dan ketua rumpun keluarga. *Sinese* adalah hak ketua adat, adik atau kakak laki-laki, tokoh agama, dan tokoh pemerintahan. *Bole-bole*

33. Thomas Maduwu, "Sökhi Mate Moroi Aila", *Media Warisan,* 27/III (2002), 8-9.

34. Jajang A. Sonjaya, *Melacak Batu...,* 88-89.

adalah hak ketua adat, ketua rumpun keluarga, dan *salawa*. *Faha* adalah hak keponakan dan anak perempuan. *Taio* diberikan khusus untuk para pemotong. Jadi, pesta adat dalam masyarakat Nias selalu mempunyai keterkaitan antara pesta adat, babi, harga babi, dan struktur dalam kemasyarakatan.[35]

Nilai Sosial-Kemasyarakatan

Menuru Bambowo, "Pesta merupakan salah satu sarana pernyataan keeratan kekerabatan dalam masyarakat Nias."[36] Hubungan kekerabatan tampak ketika salah satu anggota keluarga mengalami kesulitan dalam acara tertentu, misalnya kekurangan biaya. Ia mengumpulkan *ono alawe nia,* (anak perempuannya yang telah menikah), *uwu* (pihak paman), dan *talifusö* (saudara) untuk meminta sokongan materi yang disebut *si so banai* (orang-orang pendamping). Anak-anak perempuannya yang telah menikah wajib mencukupi kekurangan tanpa ada pembayaran balik. Demikian halnya dengan kerabat dekat, mereka harus meminjamkan bila masih ada kekurangan biaya.

Upacara *owasa* juga mengandung nilai sosial untuk membina hubungan kekerabatan dengan mertua dan paman. Kedua pihak masing-masing mempunyai posisi istimewa dalam seluruh tahapan upacara *owasa* dalam memberikan gelar adat. Contoh, ketika Ama Watilia Hia melaksanakan upacara *owasa*, ia diberi gelar *Balugu Awuwukha* oleh pamannya. Atas pemberian gelar itu sang paman diberi 60 gram emas. Lebih jauh lagi, *owasa* dalam masyarakat Nias merupakan kegiatan segenap masyarakat. Dalam pesta *owasa*, keterlibatan dan peranan masyarakat (mulai dari tahap mengumpulkan saudara sampai pada hari puncak *owasa*) tak dapat dipungkiri. Seluruh penduduk desa senantiasa turut berpatrisipasi, baik tenaga maupun materi. Bentuk keterlibatan tersebut mengungkapkan bahwa *owasa* merupakan pesta bersama

35 . Ibid, 86-87.

36. Bamböwö Laiya, *Solidaritas Kekeluargaan...*,62.

masyarakat.[37]

Salah satu bentuk keterlibatan orang lain dalam *owasa* ialah saling memberi dan saling mengundang satu sama lain. Masyarakat di desa akan merasa kurang baik bila sesorang hanya tahu menerima, atau tahu diundang, tetapi tak pernah mau mengundang orang lain. Pada hakekatnya apa yang telah diterima dianggap sebagai utang. Inilah yang disebut ömö böwö (utang tradisional). Karena itu, seseorang yang tidak pernah mengundang orang lain dalam pestanya, maka orang seperti itu akan terkucilkan dengan sendirinya dalam kampung. Suzuki mencatat:

> *"[…] seseorang yang terlibat [dalam suatu owasa öri] memilih untuk dirinya selingkaran tetangga (walaupun pilihannya merupakan ikatan tradisi) yang diundangnya untuk menghadiri pestanya dan yang terikat [padanya] dalam hubungan saling membantu pada waktu pesta".*[38]

Boleh dikatakan bahwa dengan sikap saling membantu, memberi, dan mengundang dalam pesta semakin mempererat hubungan masyarakat. Malahan bisa terjadi orang asing (orang di luar garis kekerabatan), justru dialami sebagai saudara dekat daripada kerabat. Orang Nias mengatakan: *"So niwagu mae lahagu, so lahagu mae iwagu."* Artinya, ada kerabat saya bagaikan orang lain, dan ada orang lain bagaikan kerabat saya. Misalnya, orang sekampung beramai-ramai memikul batu kehormatan yang telah digali dalam batang air. Peran warga kampung sangatlah penting untuk mensukseskan upacara *owasa*, sekaligus mempererat hubungan kekeluargaan.

Nilai sosial *owasa* dalam kehidupan bermasyarakat (baik dalam keluarga maupun dalam masyarakat) ditunjukkan dengan sikap saling memberi, saling membantu sama lain. Sikap-sikap tersebut lahir dari kesadaran bahwa manusia adalah makhluk sosial, saling

---

37. Ibid

38. Peter Y. Suzuki, *The Religious*..., 109.

membutuhkan satu sama lain. Mereka senantiasa memelihara persatuan dan kesatuan, kekeluargaan, dan persaudaraan disertai dengan kepekaan sosial yang tinggi. Sikap demikian mutlak perlu untuk mencapai suatu suasana hidup yang harmonis.

Nilai Sosial-Hukum

Norma sosial eksternal disebut dalam masyarakat Nias sebagai hukum *fondrakö*. Hukum ini dirumuskan dalam konteks keagamaan kuno yang ditetapkan dalam upacara *fondrakö* di Nias bagian Utara, Tengah, dan Barat dan *famadaya harimao* atau *famadaya saembu* di Nias bagian Selatan.[39] *Fondrakö* punya andil untuk membuat hidup masyarakat Nias menjadi lebih baik dan harmoni. *Fondrakö* sebagai pencerminan kehendak masyarakat Nias dalam upaya membina dan mengarahkan hidupnya. *Fondrakö* sebagai suatu kaidah tidak bisa lepas dari nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat. *Fondrakö* bahkan merupakan konkritisasi nilai-nilai tersebut. *Fondrakö* mengatur kehidupan bersama masyarakat Nias agar tercipta ketertiban dan keserasian hidup antara warganya.[40]

Dalam upacara *owasa, fondrakö* sangatlah penting untuk melindungi hak-hak dan kewajiban masyarakat Nias di hadapan hukum. Orang Nias yang sudah melaksanakan *owasa* pada tahap tertentu memperoleh hak-hak khusus dalam mengambil kebijakan bersama, karena kebijakan itu adalah hukum. Maka, apabila ada orang yang salah akan ditegur, yang tidak benar ditentang, siapa yang melanggar diberi sanksi. Karena itu, *fondrakö* bukan hanya dilihat sebagai hukum dengan sejumlah larangan belaka, tetapi bahkan sebagai bagian dari cita-cita hidup masyarakat Nias.[41]

---

39. Bamböwö Laiya, "Pemahaman Sendi-sendi Masyarakat Nias Guna Usaha Pembangunan", *Beberapa Masalah Sosial Kulturil Masyarakat Nias dalam Pembangunan* (Gunungsitoli: Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan, 1975), 20.

40. Sökhiaro Welther Mendröfa, *Fondrakö Ono Niha*...,11.

41. Ibid

Nilai Sosial Adat: Melestarikan Nilai Adat

Adat dipahami sebagai aturan yang lazim yang dituruti dan dilakukan sejak dahulu kala. Adat dapat dimengerti sebagai kebiasaan yang mengandung nilai-nilai budaya, norma, hukum dan aturan dalam satu sistem. Bagi masyarakat Nias, adat istiadat mempunyai tempat yang istimewa dalam kehidupan bersama.

Adat merupakan pola, tata cara, dan perilaku untuk mengatur hubungan antara individu, serta hak dan kewajiban yang diwariskan oleh para leluhur secara turun termurun. Bila ditanya kepada orang Nias mengapa mereka berbuat sesuatu itu sedemikian rupa, maka ia akan menjawab secara sederhana *"Sito'ölö ita* atau *to'ua böwöda"* (menurut kebiasaan kami, menurut adat kami atau kami ikuti sebagaimana orang tua kami dahulu berbuat sedemikian rupa) atau *ni'oroi zatua föna* (yang telah dipesan oleh nenek moyang kami). Adat yang dilakukan oleh masyarakat Nias bukan hanya sekedar pelestarian adat, melainkan bentuk kepatuhan warisan leluhur. Kepatuhan ini dirumuskan dan ditetapkan dalam *fondrakö*, seperti syarat-syarat adat yang berlaku dalam upacara *owasa*. Dengan demikian, *owasa* memperlihatkan rangkaian nilai-nilai sosial adat tersebut.

Nilai Estetis: Pengungkapan Suasana Hati

Dalam masyarakat Nias, upacara *owasa* merupakan salah satu bentuk pengungkapan suasana hati. Bentuk pengungkapan itu tampak dalam tarian tradisional (*tari folaya, tari hiwö-hiwö, maena*, dan *fahumba*), pemukulan alat musik tradisional (*fo'ere* dan *aramba)*, puisi kuno *(hoho), famaola* (pidato resmi), dan ornamen batu megalitik *(osa-osa dan naitaro)*. Menurut Sutrisno, keindahan yang diungkapkan dalam bentuk gerak, suara dan bunyi merupakan kekhasan eksistensi estetika.[42]

Eksternalisasi pengungkapan suasana hati tampak dalam

42. Fx Mudji-Christ Verhaak Sutrisno, *Filsafat Keindahan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 5.

alat musik tradisional yang dibunyikan dalam kesempatan upacara *owasa*. Alat musik yang biasa dimainkan ialah *fo'ere* dan *aramba*. *Fo'ere* ialah nama sebuah instrumen perkusi tradisional di Nias Selatan yang berfungsi mengiringi pengucapan mantra. Adapun alat musik perkusi yang lain ialah *fondrakhi, tutu, tamburu,* dan *gondra*. Perbedaan alat musik ini dapat dilihat pada aspek bentuk dan pola hias dalam alat musik tersebut. *Fo'ere* hanya dapat digunakan oleh para *ere,* sehingga *fo'ere* memiliki tempat yang sakral bagi masyarakat Nias. Alat ini dapat dimainkan tanpa ada alat lainnya, atau dapat dimainkan bersama dengan gong atau alat musik lainnya.

Pelaksanaan *owasa* di Nias mempunyai kaitan yang erat dengan batu megalitik, secara khusus *osa-osa* dan *naitaro*. Batu tersebut merupakan simbol kedudukan orang yang telah melaksanakan *owasa*. Hal ini sekaligus menunjukan status seseorang dalam masyarakat tersebut, terutama dalam bentuk ornamen-ornamen yang diukir pada batu itu. Ornamen dalam seni ukir masyarakat Nias merupakan intensifikasi realitas yang tidak menunjukkan realitas secara langsung, tetapi mengubah seluruhnya secara bebas dan dengan terang budi.

Dalam masyarakat Nias, bentuk megalitik yang vertikal dan horizontal berkaitan dengan tanda adanya seseorang pemimpin, keluarga, bangsawan dan struktur sosial pada sebuah pemukiman. Megalitik itu dibangun bukan untuk keperluan roh, akan tetapi aspek-aspek harkat dan martabat serta menjaga kemasyhuran seseorang. Harkat dan martabat tersebut didasarkan pada saat *owasa* yang telah dilaksanakan oleh orang yang bersangkutan. Hal ini semakin dipertegas dalam beberapa tanda (ornamen) di bagian kepala batu tersebut. Ornamen yang berupa gambar daun kelapa muda sebagai pengungkapan pohon kehidupan.

Refleksi Kritis

Bila dicermati lebih mendalam, adat penaikan status sosial dalam masyarakat Nias memiliki dampak positif dan negatif. Menurut hemat penulis, dampak postif dari adat penaikan status

sosial di Nias, yaitu masyarakat Nias semakin rajin bekerja untuk memenuhi tuntutan adat, secara khusus upacara *owasa*. Artinya, kerja merupakan syarat pokok eksistensi manusia yang khas manusiawi; bahkan kerja merupakan suatu proses fundamental munculnya manusia dari dunia binatang.[43]

Pelaksanaan *owasa* juga turut membawa nilai dalam kehidupan sosial. Pada prinsipnya, manusia berupaya memperjuangkan pelbagai nilai dalam hidupnya. Nilai-nilai itu antara lain adalah nilai etis-religius, nilai-sosial, dan nilai-estetis. Bagi masyarakat Nias, keseluruhan nilai di atas terungkap dalam *owasa*. Nilai-nilai ini merupakan yang khas manusiawi, sebab hidup manusia tidak terlepas dari nilai.

Harus diakui bahwa usaha-usaha menyederhanakan pelaksanaan *owasa* masih belum mendapat perhatian khusus selama ini. Yang paling banyak mendapat sorotan ialah biaya adat perkawinan yang terlalu tinggi. *Owasa* juga sangat berpengaruh dalam penentuan besarnya jujuran perkawinan. Alasan penulis mengatakan ini ialah untuk menentukan jujuran adat perkawinan dalam masyarakat Nias yang sangat menentukan ialah derajat *(bosi)* seseorang. Dengan demikian, status masyarakat Nias melalui pelaksanaan *owasa* turut menentukan tingkatan *bosi* dalam adat perkawinan, terutama biaya jujuran.

Menurut hemat penulis, *owasa* perlu dievaluasi kembali dalam menentukan tingginya jujuran dalam adat perkawinan. Solusi yang ditawarkan selama ini oleh pihak Gereja dan instansi pemerintahan hanya tinggal pada biaya jujuran perkawinan. Padahal kerap kali kita lupa bahwa tingginya jujuran yang diterima dalam adat perkawinan turut ditentukan oleh derajat *(bosi)* seseorang dalam *owasa* di Nias. Dengan demikian, harapan Sinode I Keuskupan Sibolga dapat terwujud, ialah masyarakat Nias semakin kritis terhadap nilai adat menuju visi Gereja Keuskupan Sibolga: gereja mandiri, solider, dan membebaskan.

---

43. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 452.

DAFTAR PUSTAKA

Umi Kholiffatuni, Asma Luthfi, dan Elly Kismini, “Makna Gelar Adat terhadap Status Sosial Pada Masyarakat Desa Tanjung Aji Keratuan Melinting”, *Solidarity* 6, no. 2 (2017): 202:213.

Ketut Wiradyana, *Legitimasi Kekuasaan pada Budaya Nias* (Jakarta: Yayasan Pusaka Obor Indonesia, 2010).

Jajang A. Sonjaya, *Melacak Batu Menguak Mitos: Petualangan Antarbudaya di Nias (*Yogyakarta: Kanisius, 2007).

Samadaya Ziliwu, “Perbenturan Nilai dalam Gelombang Arus Budaya”, *Suara Ya’ahowu*, 05, no. I (1996), 7.

Sökhiaro Welther Mendröfa, *Fondrakö Ono Niha, Agama Purba, Hukum Adat, Mitologi, Hikayat Masyarakat Nias* (Jakarta: Inkultra Fondation, 1981).

Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1984).

Bamböwö Laiya, *Solidaritas Kekeluargaan dalam Salah Satu Masyarakat Desa di Nias-Indonesia (*Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983).

Andrew Beatty, *Society and Exchange in Nias* (Oxford: Chanrendo Press, 1923).

Apolonius Lase, *Kamus Li Niha: Nias-Indonesia* (Jakarta: Kompas, 2011).

Peter Y. Suzuki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia* ('S Gravendhage: Excelsior, 1959). (Tesis).

Bamböwö Laiya, "Perlu Kewaspadaan: telah ada Tanda-tanda Kematian Suku Nias", *Suara Ya'ahowu* 02 no. 1 (1996), 14-18.

Pieter Lase, *Menyibak Agama Suku Nias* (Bandung: Agiamedia, 1997).

Johannes M. Hämmerle, *Hikaya Nadu* (Gunungsitoli: Yayasan Pusaka Nias, 1995).

Faogöli Harefa, *Hikajat dan Tjeritera Bangsa serta Adat Nias*. ([tanpa tempat]: Rapatfonds Residentie Tapanuli, 1939).

Thomas Maduwu, "Sökhi Mate Moroi Aila", *Media Warisan,* 27/III (2002), 8-9.

Bamböwö Laiya, "Pemahaman Sendi-sendi Masyarakat Nias Guna Usaha Pembangunan", *Beberapa Masalah Sosial Kulturil Masyarakat Nias dalam Pembangunan* (Gunungsitoli: Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan, 1975).

Fx Mudji-Christ Verhaak Sutrisno, *Filsafat Keindahan*. Yogyakarta: Kanisius, 1993).

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002).

Hidup Berkat dan Sehat: Kearifan Kiai Pesantren dalam Memperbaiki Kesehatan Jiwa Masyarakat dalam Kitab Al-Adzkar Al-Yaumiyyah

Oleh: Samsul Arifin
Fakultas Dakwah, Universitas Ibrahimy Situbondo
goessyam@gmail.com

ABSTRAK

TUJUAN tulisan ini untuk mengkaji struktur teks "Doa Pangrokat" dalam kitab "Al-Adzkar Al-Yaumiyyah" karya Kiai Ahmad Fawaid As'ad dan makna implementasi praktik tradisi Rokat bagi masyarakat Situbondo dalam perspektif konseling. Lokasi penelitian daerah Situbondo. Tradisi Doa Pangrokat" yang berbahasa Arab dan Jawa sehingga agama Islam lebih mudah diterima masyarakat dan "membumi". Dalam konteks konseling, Rokat ini dapat dijadikan teknik untuk mengubah perilaku orang menjadi baik dan hidup berkah, terutama orang yang berduka karena tertimpa musibah dan untuk memulihkan diri dari jeratan malapetaka. Doa Pangrokat, dapat sebagai model dalam "indigeneousasi" konseling dan menggiatkan kembali kebersamaan untuk hidup berkat dan sehat.Kerangka teori pada penelitian ini menggunakan perspektif teori konseling indigenous.Metode yang digunakan,

pendekatan struktural-etnografi. Data berasal dari dokumen dan wawancara mendalam. Hasil penelitian ini menunjukkan, Doa Pangrokat tersusun atas komponen-komponen yang membentuk struktur yang disebut doa; yaitu komponen awal (unsur judul dan pembuka), komponen tengah (unsur tujuan dan tawassul serta unsur harapan), dan komponen akhir. Sedang, makna implementasi praktik tradisi Rokat pertama: pribumisasi Doa Pangrokat, agar lebih mudah dipahami dan supaya lebih khusyu'. Kedua, riyadhah dan shadaqah, untuk mendekatkan diri kepada Allah dan penyucian diri: agar jiwa kita lebih sehat dan selamat dari bencana. Ketiga, berjamaah ketika acara Rokat, bermakna bersama-sama untuk beribadah dan bangkit dari keterpurukan.

Keywords: Pangrokat, Al-Adzkar Al-Yaumiyyah, dan Konseling

Pendahuluan

Konseling termasuk ilmu terapan, karena itu pencarian kearifan lokal *(local wisdom)* dan memasukkan nilai-nilai keagamaan dalam konseling sangat penting. Pentingnya masalah spritualitas dan religiusitas dalam konseling ini didukung oleh beberapa penelitian. Hasil riset Propst menyimpulkan bahwa mengabaikan keyakinan agama konseli dapat mengurangi efektivitas konseling dan meningkatkan terminasi dini. Ia juga memaparkan bahwa terapis non-religius akan mendapatkan hasil yang terbaik bila menggunakan pendekatan religius.[1]

Beberapa survei terbaru di Amerika juga telah menggabungkan masalah spritualitas dengan agama dalam proses konseling

1 Propst, L. R.. The Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Imagery for The Treatment of Mild Depression in Religious Individuals. *Cognitive Therapy and Research,* Vol. 4 (1980)167-178

individual maupun kelompok.[2] Agama dan spritualitas juga berfungsi efektif sebagai benteng pertahanan, sekaligus sebagai metode penyembuhan dari kejahatan dan narkotika. Apalagi dalam konteks masyarakat Indonesia yang agamis, tawaran konseling yang syarat nilai-nilai keagamaan sangat diperlukan.[3] Ulama Nusantara tempo dulu telah kreatif melakukan "pribumisasi", termasuk dalam ritual selamatan yang menjadi ciri khas masyarakat sebagai mitra dakwahnya. Misalnya, mereka telah memasukkan teks-teks keagamaan ke dalam bacaan doa ritual selamatan, sehingga agama Islam lebih membumi dan mudah diterima masyarakat. Ritual khas daerah tersebut sebagai media dalam berdakwah.

Ritual selamatan yang amat popular di daerah Situbondo, Bondowoso, Jember, dan masyarakat berbasis Madura lainnya adalah Selamatan *Rokat*. *Rokat* ini berisi doa-doa keselamatan, yang berisi nilai-nilai lokalitas dan religiusitas. Dari sisi konseling, ritual *Rokat* dapat dijadikan teknik konseling untuk kesehatan mental. Menurut hasil riset Rahanto dengan pendekatan kuasi eksperimental, yang meneliti tentang pengaruh *Ruwatan* Murwokolo terhadap kesehatan, *Ruwatan* (dalam konteks masyarakat Situbondo bernama Rokat) memberikan perubahan lebih baik pada masalah mental dan sosial orang yang melakukan *Ruwatan*[4]. Nurwidodo yang meneliti tentang tentang kesehatan tradisional di Madura, menyimpulkan ritual *Rokat* bagi masyarakat Madura sebagai upaya

---

2 Post, B & Wade N: Client Perspectives About Religion and Spirituality in Group Counseling. Journal *The Counseling Psychologist* Vol.42. July (2014) 601-627; Chou, W. –M., & Bermender, P. A.. Spiritual Integration in Counseling Training: A Study of Students' Perceptions and Experiences.Journal *Vistas*. Vol 11. (2011). http:// counselingoutfitters.com/ vistas/vistas11/Article_98.pdf. diakses 5 Juli 2015; Walker, etc. The Misunderstood Pastoral Counselor: Knowledge and Religiosity as Factors Affecting a Client's Choice. Journal *Vistas*. Volume 1.(2012) 16

3 Yusuf, Konseling Islami pada Fakultas Dakwah, Jurnal *Al-Bayan*, Vol. 19. No. 28 Juli-Desember (2013) 7-19; Naqiyah, Pendidikan Konselor Religius, jurnal *At-Tahrir*, Vol II, No. 2. Nopember (2011) 371-388

4 Rahanto, S. Pengaruh Ruwatan Murwokolo terhadap Kesehatan. Buletin *Penelitian Sistem Kesehatan*. Vol. 15 No. 3 Juli (2012) 282-288

pencegahan terhadap suatu penyakit.[5]

Penelitian tentang rokat yang lain Wahyu ilaihi & Siti Aisyah yang meneliti tentang simbol keislaman pada *Rokat Tasek* sebagai media komunikasi masyarakat[6]. Khalik meneliti tentang Rokat bhuju' vis a vis kompolan. Menurut Khalik, *Rokat* semula diikuti kalangan awam (abangan) sedang kompolan untuk kalangan santri. Kemudian *Rokat* mengalami metaforsis yang sarat dengan nilai-nilai keagamaan.[7]

Dari beberapa penelitian, baik tentang *Rokat* maupun *Ruwatan*, belum ada yang mengkaji dari sisi teks doa *Rokat* dan konteks praktik ritual *Rokat* dari perspektif konseling. Padahal ritual *Rokat* ini, dapat dijadikan teknik dalam konseling, terutama konseling yang digali dari nilai-nilai religiusitas dan lokalitas.

Kerangka teori pada penelitian ini menggunakan perspektif teori konseling *indigenous*. Konseling *indigenous* mempresentasikan sebuah pendekatan dengan konteks (keluarga, sosial, kultur, dan ekologis) isinya (makna, nilai, dan keyakinan) secara eksplisit dimasukkan ke dalam desain penelitian. Kim (2010: 4) mengatakan, *indigenous psychology* merupakan kajian ilmiah tentang perilaku atau pikiran manusia yang alamiah yang tidak ditransportasikan dari wilayah lain dan dirancang untuk masyarakatnya[8]. Oleh karenanya, konseling *indigenous* tersebut menganjurkan untuk menelaah pengetahuan, keterampilan, dan kepercayaan yang dimiliki orang tentang dirinya sendiri dan mengkaji aspek-aspek tersebut dalam konteks alamiahnya.

---

5 Nurwidodo, Pencegahan dan Promosi Kesehatan secara Tradisional untuk Peningkatan Status Masyarakat di Sumenep Madura, *Jurnal Humanity,* Vol. 1. No. 2. (2006), 46-56

6 Wahyu ilaihi & Siti Aisyah. Simbol Keislaman pada Tradisi *Rokat Tase'* dalam Komunikasi pada Masyarakat Desa Nepa, Banyuates-Sampang Madura. Jurnal*Indo-Islamika*, Volume 2, Nomor 1 (2012) 45-58

7 Khalik, F. Rokat *Bhuju'* Vis-À-Vis Kompolan (Metamorfosis Elit Madura PascaKeruntuhan Orde Baru). Jurnal *Karsa*. Vol. XII. No.2 (2007) 132-147

8 Kim, U dkk.*Indigenous and Cultural Psyichology,* Terjemahan Helly Prajitno Soetjipto. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010) 4

Terdapat dua fokus permasalahan yang dibidik dalam tulisan ini. Pertama, tentang struktur teks pada Doa *Pangkrokat* pada Kitab *Al-Adzkar Al-Yaumiyah* karya Kiai Ahmad Fawaid As'ad; sehingga pembaca mengetahui susunan keseluruhan unsur yang membentuk kesatuan struktur teks doa. Kedua, makna praktik selamatan Doa Pangrokat di Kabupaten Situbondo dari perspektif konseling.

Metode

Tulisan ini menggunakan metode struktural-etnografi. Struktural digunakan untuk menjelaskan susunan keseluruhan unsur yang membentuk kesatuan struktur teks doa. Metode stukturalisme ini biasanya digunakan pada kajian karya sastra. Saputra memakainya dalam meneliti mantra Sabuk Mangir dan Jaran Goyang di Banyuwangi.[9] Struktur karya sastra merupakan susunan beberapa unsur bersistem yang tidak dapat dipisahkan, terjadi hubungan timbal balik, dan saling menentukan.[10] Pendekatan struktural merupakan langkah pendahuluan sebelum menggali yang lain. Pada dasarnya, kebulatan makna intrinsik tidak akan dapat terungkap. Unsur-unsur karya sastra hanya dapat dipahami dan dinilai, atas dasar pemahaman tempat dan fungsi unsur itu dalam keseluruhan karya sastra.[11]

Pendekatan etnografi dikorelasikan untuk menjelaskan fungsi dan makna implementasi praktik doa tersebut dalam masyarakat. Karena penelitian ini juga mengungkap dan mendeskripsikan pola, tipologi, dan kategori budaya suatu komunitas. Etnografi berati belajar dari masyarakat melalui *cultural behavior*, *cultural knowledge(speech messages)*, dan *cultural artifacts* dari perspektif mereka. Tujuan utama penelitian etnografi adalah berusaha

9 Saputra, H. *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwang*. (Yogyakarta: LKIS, 2007)

10. Pradopo, Rachmat Djoko, dkk. *Metodologi Penelitian Sastra*. (Yogyakarta: Hanindita, 2001) 118

11. Teuww. *Sastra Dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. (Bandung:Pustaka Jaya Girimukti Pasaka, 1988) 61

mengungkap dan memahami berbagai makna yang oleh pelaku kebudayaan dianggap hal yang biasa, lalu peneliti berusaha menjelaskan pemahaman baru yang didapat di dalam kebudayaan.[12]

Peneliti memfokuskan fungsi sebagai instrumen penelitian sekaligus pengumpul data. Peneliti juga melakukan partisipasi penuh. Sumber data dalam penelitian ini: pertama, dokumen (terutama Kitab *Al-Adzkar Al-Yaumiyah)*. Dokumen tertulis berguna untuk mengetahui suatu tradisi lokal setempat dengan melakukan analisis terhadap adat, ibadah ritual, dan pengetahuan mereka yang juga tertuang dalam tradisi tekstualnya yakni melalui kitab-kitab keagamaannya.[13]

Sumber data yang lain yaitu *fieldnotes* observasi dan wawancara mendalam selama penelitian. Beberapa data tersebut diperoleh secara kolektif dengan teknik informan kunci *(key informan)* dan teknik "secara sengaja" *(purposive sampling)* serta peneliti berhenti melakukan pencarian data ketika data telah mencapai titik "jenuh". Informan dalam penelitian ini sebanyak tujuh orang (tiga kiai yang menjadi imam pada kegiatan *Rokat* dan empat warga yang terbiasa mengikuti *Rokat*).

Langkah-langkah analisis data dapat disederhanakan menjadi tiga alur aktivitas yang terjadi secara bersamaan, yaitu reduksi data *(data reduction),* pemaparan data *(data display),* dan penarikan kesimpulan *(conclusion drawing)*.

---

12. Spradley, P. J. *Participant Observation.*(New York: Holt Rinehart and Winston, 1980) 67; Fatchan. *Metode Kualitatif Beserta Contoh Proposal Skripsi, Tesis, dan Desertasi.*(Surabaya: Jenggala Pustaka Utama, 2011);Mappiare. *Dasar-dasar Metodologi Riset Kualitatif untuk Ilmu Sosial dan Profesi.*(Malang: UM-Jenggala Pustaka Utama, 2009) 78.

13. Woodward, M.R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan.* (Yogyakarta: LkiS, 2006) 86; Kim, U dkk.*Indigenous and Cultural Psyichology,*7

Hasil dan Pembahasan

Rokat atau *Pangrokat* merupakan tradisi masyarakat Madura untuk acara selamatan. Istilah Rokat berasal dari kata "barokah".[14] Tujuannya, agar orang yang mengadakan selamatan ini hidupnya berkah dan selamat dari marabahaya. Pada konteks Doa Pangrokat, istilah Rokat yang berasal dari kata "barokah", dapat dijumpai pada beberapa teksnya yang banyak menyebut kata "berkat" dan "oleh berkate".

> Arti barokah adalah adanya nilai lebih dari apa yang dimiliki. Disebut barokah ketika apa yang ada pada diri seseorang tidak hanya sebatas nilai materi semata, namun juga memiliki nilai kebaikan lebih yang tidak menyebabkan pemiliknya menjadi terhina di hadapan Allah SWT maupun manusia. Barokah adalah *jawami' al-khair* (pundi-pundi kebaikan) yakni banyaknya nikmat yang diperoleh dari Allah SWT sehingga benar-benar mendatangkan kebahagian hidup di dunia dan akhirat.[15]

Istilah Rokat dapat pula semakna dengan istilah "ruwat"—dalam bahasa Jawa—atau "lokat"—dalam bahasa Sunda.[16] Pada doa *Pangrokat*, juga terdapat kata *ngarukat* (*antuk ngarukat celakane ing dunya rawuh ing akhirat)* yang berarti *dapat melepaskan* celaka *di dunia sampai di akhirat*. Karena, acara Rokat sering menjadi media bagi orang Madura yang tertimpa kesusahan dan melepaskan diri dari

---

14. Nurwidodo, Pencegahan dan Promosi Kesehatan secara Tradisional untuk Peningkatan Status Masyarakat di Sumenep Madura, *Jurnal Humanity,* Vol. 1. No. 2. (2006), 46-56

15. Abdusshomad, M.. *Meraih Barokah dengan Berkhidmah kepada Guru.* Makalah pada acara Halal Bihalal Ikatan Santri dan Alumni Salafiyah Syafi'iyah (Iksass) Rayon Jember, 7 September 2011

16. Wahyu ilaihi & Siti Aisyah. Simbol Keislaman pada Tradisi *Rokat Tase'* dalam Komunikasi pada Masyarakat Desa Nepa, Banyuates-Sampang Madura. Jurnal*Indo-Islamika*, Volume 2, Nomor 1 (2012) 45-58

suatu jeratan malapetaka.[17] *Ruwat* menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia mengandung pengertian pulih kembali, sebagaimana keadaan semula dan dapat berarti terlepas dari nasib buruk yang akan menimpa.

Secara sosiologis, ritual *ngruwat* sebagai ilmu ghaib protektif, yang dilakukan untuk menghalau penyakit dan wabah dengan menggunakan beberapa mantra.[18] *Ruwatan* merupakan simbol budaya Jawa yang menggambarkan sesuatu yang boleh dikerjakan dan yang tidak boleh dilakukan. Bila manusia melanggar, ia akan mendapat dosa (sukerta) yang akan mendapat hukuman dari alam dan Tuhan. Di dalam budaya Jawa, ia akan mendapat hukuman dari Bathara Kala, tokoh pemburu dan pemangsa manusia berdosa. Untuk itu, manusia harus menjaga keselarasan, dengan mengadakan selamatan. *Ruwatan* dapat berfungsi sebagai sarana pengendali dalam upaya manusia menjaga selaras dengan Tuhan, lingkungan sosial, dan dalam lingkup budaya.

Pada konteks masyarakat Situbondo, yang mayoritas berbasis Madura, *Rokat* termasuk tradisi yang turun-temurun dari nenek moyang mereka. Sehingga peneliti, kesulitan melacak mulai kapan tradisi tersebut berada. Namun kalau peneliti lacak dari doa yang dibacanya, hampir semuanya berasal dari teks Kitab *"Al-Adzkar Al-Yaumiyah"* karya almarhum KHR. Achmad Fawaid As'ad, Pengasuh Pondok Pesantren *Salafiyah Syafi'iyah* Sukorejo Situbondo dan dari Kitab *"Jam'u ad-Da'awat"*, karya almarhum Ustadz Sukaryo, salah seorang santri senior Pondok Sukorejo. Kedua kitab tersebut sangat popular di kalangan masyarakat Situbondo, Bondowoso, Jember, Banyuwangi, dan di daerah berbasis Madura lainnya. Karena di beberapa daerah tersebut, yang menjadi kiai—yang memimpin ritual Rokat—mayoritas alumnus Pondok Sukorejo Situbondo.

---

17. Kusmayati, AMH,. *Rokat Bangkalan, Penjelajahan Makna dan Struktur.* (Bandung, MSPI, 1998) 88

18 Koentjaningrat. *Kebudayaan Jawa.* (Jakarta: Balai Pusta, 1984) 65

Menurut *mu'allif* kitab tersebut, Doa *Pangrokat* berasal dari KHR. Abdul Latief, adik KHR. Syamsul Arifin. Kiai Latief merupakan tokoh yang membantu Kiai Syamsul membabat hutan untuk pendirian Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo pada tahun 1908. Kiai Latief, entah mendapatkan dari mana doa *Rokat* tersebut.

Doa *Pangrokat* tersebut, untuk selamatan dari segala kebutuhan. Di dalam kitab *Jam'ud ad-Da'awat*, dijelaskan demikian:

> *"Du'a Rokat paneka kanggui nyelametti sadaja kebutuhan. Agadiya nyelametti romah, pekarangan, sabe, teggel, kebbun, utabe tatemennan, utabe nyelametti kendaraan motor, utabe perahu ben semacemmah." [Doa Rokat itu untuk selamatan segala kebutuhan. Seperti selamatan rumah, pekarangan, sawah, tegal, kebun, tanaman, kendaraan bermotor, perahu dan semacamnya].*[19]

Selamatan *Rokat* diikuti oleh puluhan orang, bahkan dapat pula diikuti orang-orang satu desa. Sebelum acara, pemimpin *Rokat* menjelaskan maksud dilaksanakannya selamatan tersebut. Adapun rangkaian acara selamatan Rokat, sebagai berikut: pertama, imam selamatan *Rokat*, memimpin pembacaan surat *al-Fatihah*. Surat *al-Fatihah* tersebut dihadiahkan kepada Nabi Muhammad, keluarganya, para shahabat, dan para wali. *Al-Fatihah* yang kedua, dihadiahkan kepada kedua orang tua dan para guru. Dan Fatihah yang ketiga, ditujukan kepada KHR. Syamsul Arifin, KHR. Abdul Latief, KHR. As'ad Syamsul Arifin, dan KHR. Achmad Fawaid As'ad.

Kedua, membaca Surat al-Ikhlas, Surat al-Alaq, dan Surat an-Nas secara berjamaah. Ketiga, membaca surat Yasin bersama-sama. Surat Yasin ini disebut juga *"ad-Dafi'ah"* dan *"al-Qodhiyah"* yang berarti surat yang melindungi dari segala keburukan dan menyebabkan tercapainya keinginan orang yang membacanya. Sabda Nabi, surat Yasin manfaatnya untuk apa saja, tergantung

19. Sukaryo. *Jam'u ad-Da'awat* (Situbondo. Assyarif, 1980), 30

niatnya.[20] Misalnya, agar umur dan hartanya mendapatkan barokah, agar tercapai cita-citanya, supaya segala kesusahan dihilangkan, dilapangkan dadanya, dan semacamnya.

Rangkaian acara keempat, membaca shalawat Nabi, yaitu "*As-sholatu was-salamu 'alaika ya Rasulallah*". Shalawat tersebut dibaca secara berjamaah sebanyak seratus kali. Setelah itu, imam membaca Doa Pangrokat.

Setelah selesai, diadakan acara shodaqoh berupa makan nasi bersama dan pembagian *rasolan*. *Rasolan* ini makanan yang diletakkan di hadapan peserta selamatan, selama proses kegiatan Rokat. Pada *rasolan*, terdapat beberapa makanan (jajan *ketupat, lepet*, dan lain-lain) dan nasi serta lauk-pauknya (nasi *tumpeng*). Juga terdapat ikan ayam yang utuh, belum terpotong-potong. Biasanya ayam berwarna hitam pekat. Sedang kaki ayam, setelah acara selamatan, biasanya dipendam di tengah-tengah halaman rumah yang diselamati.

Struktural teks Doa *Pangrokat*

Doa *Rokat* dalam kitab *Al-Adzkar Al-Yaumiyyah*, terdapat dua macam. Pertama, berjudul "Doa *Pangrokat*", berbahasa Arab bercampur Jawa. Kedua, "Doa *Rokat*", berbahasa Arab. "Doa *Pangrokat*" lebih popular di masyarakat daripada "Doa *Rokat*". Walaupun dalam kitab tersebut disebutkan, "Doa *Rokat*" sering dipraktikkan KHR. As'ad Syamsul Arifin dan para santrinya (khususnya yang memiliki pondok pesantren) yang niatnya untuk menolak balak, sihir, *tho'un* dan lain-lain. Dalam kajian ini penulis memfokuskan kepada "Doa *Pangrokat*"; karena memakai bahasa Arab—"bahasa santri"—dan bahasa Jawa—"bahasa masyarakat awam"—dan paling banyak dipraktikkan di masyarakat Situbondo.

Doa *Pangrokat* tersusun atas komponen-komponen yang membentuk struktur yang disebut doa. Komponen-komponen

20. Syaikh Ahmad As-Showi, *Tafsir Showi* , juz III (Surabaya, Al-Hidayah) 371

tersebut berkorelasi secara erat dan sistematis sehingga membentuk satu kesatuan yang utuh. Dengan menggunakan metode strukrural, kajian ini diarahkan kepada komponen-komponen yang membentuk struktur Doa *Pangrokat* yang utuh. Di samping itu, doa sebagai sistem berkaitan erat dengan sistem yang lebih luas di masyarakat pengamalnya. Salah satunya, praktik ritual selamatan *Rokat*.

Secara garis besar, Doa Pangrokat terdiri dari tiga bagian; yaitu komponen awal, komponen tengah, dan komponen akhir.

1. Komponen awal

Komponen awal terdiri dari unsur judul dan pembuka. Unsur judul doa ini, bernama "Doa Pangrokat". Dilihat dari judulnya, kita dapat langsung mengetahui bahwa doa tersebut untuk kegiatan Rokat. Hal ini dipertegas di dalam isinya, *"antuk ngarukat celakane ing dunya rawuh ing akhirat".* Doa dari sisi bahasa berarti "panggilan". Secara syara' mengandung pengertian permohonan kepada Allah agar segala keinginan terpenuhi serta terhindar dari bencana dan kesusuhan yang menimpa, dengan disertai kerendahan hati dan ketertundukkan kepada Allah.Terdapat tiga fungsi doa, yang terkait dengan tolak balak. Pertama, jika doa lebih kuat dari cobaan yang menimpa, maka doa berfungsi dapat menolak balak tersebut. Kedua, jika doa lebih lemah dari cobaan maka dipercaya cobaan tetap menimpanya, sehingga doa berfungsi untuk meringankan cobaan tersebut. Ketiga, doa dan cobaan saling mengungguli; jika doa lebih kuat maka cobaan tidak akan menimpanya.[21]

Unsur kedua, pembuka. Unsur pembuka dalam Doa *Pangrokat*, *"Bismillahirrahmanirrahim".* Lafadz bismillah ini sesuai dengan ajaran Islam, untuk memulai sesuatu hendaknya dengan mengucapkan *bismillah*. Pada praktiknya, beberapa kiai yang memimpin doa tersebut tidak sekadar mengucapkan *bismillah* tapi juga ditambah dengan pujian kepada Allah dan bacaan shalawat

21. Al-Jauziyah, S.M.A.B.Q, *al-Jawab al-Kafi Liman Sa'ala an Dawa' al-Syafi,* (Beirut: Daru Ihya'il Ulum, 1987).18

nabi; hal ini sesuai dengan *Hadist* Riwayat Abu Dawud, "Apabila salah satu di antara kamu sekalian berdoa, maka mulailah dengan memuji kepada Allah *Ta'ala*, kemudian bacalah shalawat kepada Nabi Muhammad SAW, setelah itu berdoa dengan apa yang kamu kehendaki". Doa *Pangrokat* tidak secara gamblang menyebut niat dalam struktur teksnya, sebagaimana pada beberapa mantra. Biasanya, dalam pengantar selamatan *Rokat*, kiai menyebut niat dan menjelaskan untuk apa kegiatan tersebut.

2. Komponen tengah

Komponen tengah pada Doa *Pangrokat*, terdiri dari unsur tujuan dan *tawassul* serta unsur harapan. Unsur tujuan berisi maksud yang hendak dicapai dengan adanya kegiatan Rokat tersebut. Unsur tujuan pada Doa Pangrokat antara lain, "*amunduraken poncoboyo nyelametaken ummat*" (menolak marabahaya dan menyelamatkan umat). *Tawassul* atau *wasilah* berarti perantara dan mendekatkan diri kepada Tuhan. *Tawassul* merupakan segala sesuatu yang dapat menjadi sebab sampai kepada tujuan. Pengertian *tawassul* adalah berdoa kepada Allah melalui suatu perantara, baik berupa amal perbuatan baik atau melalui orang sholeh yang dianggap memiliki posisi lebih dekat dengan Tuhan. *Bertawassul* kepada orang sholeh yang masih hidup maupun wafat, bukanlah meminta kekuatan mereka tapi dengan perantara keshalihan mereka atau kedekatannya dengan Tuhan, orang yang bertawassul berharap agar doanya terkabul. *Bertawassul* ini dapat berupa *asma'ul husna*, amal shalih, doa orang shalih, menyebut orang *shalih* dalam doa, dan memanggil orang shalih dengan tujuan *istighatsah*.[22] Di beberapa kajian struktural bidang sastra, unsur *tawassul* ini disebut sugesti. Sugesti merupakan suatu unsur yang berisi metafora atau analogi yang dianggap memiliki kekuatan untuk membantu membangkitkan potensi kekuatan gaib kepada yang diucapkan tersebut.[23]

---

22. Ramli, M.I, Meluruskan Kesalahan Syekh Ali Jaber, 25 September 2015. Suara NU.com

23. Saputra, H.. *Memuja Mantra*, 153

Namun pada penelitian ini, peneliti menggunakan istilah *tawassul*. Tawassul dalam pengertian ini mengandung pengertian berdoa kepada Allah melalui perantara dengan menyebut atau memanggil nama orang-orang shalih. Karena pengertian "tawassul" lebih dekat dan tepat untuk masyarakat Situbondo daripada istilah "sugesti". Tawassul pada Doa Pangrokat ditujukan kepada Rasulullah, para sahabat (Abu Bakar, Umar, Ustman, Ali, dan semua sahabatnya yang lain), dan keluarga Nabi yaitu putri Nabi Muhammad (Siti Fatimah), pamannya (Sayyid Hamzah), orang tua Nabi (Sayyid Abdullah bin Abdul Muthalib dan Siti Aminah), dan cucu Nabi (Hasan dan Husen). Di samping itu bertawassul kepada para nabi, yaitu: Nabi Ishaq, Nabi Sulaiman, Nabi Ayyub, Nabi Hidir, Nabi Ya'qub, Nabi Yusuf, Nabi Ismail, Nabi Idris, Nabi Adam, Nabi Syu'ab, Nabi Isa, Nabi Nuh, Nabi Dawud, dan beberapa nabi yang lain. Doa Pangrokat juga bertawassul kepada Malaikat Ridwan, Malaikat Jibril, Malaikat Mikail, malaikat Isrofil, Malaikat Izroil, dan semua malaikat yang tujuh *arasy* dan tujuh kursi. Juga kepada beberapa orang sholih dan semua waliyullah. Komponen yang lain, yaitu unsur harapan. Di antaranya, agar doanya *mustajab*, selamat di dunia dan akhirat, mendapat syafaat, dan mendapat ampunan.

3. Komponen penutup

Komponen penutup, yaitu pembacaan shalawat Nabi. Pembacaan shalawat pada penutup ini, juga terdapat pada beberapa doa di dalam kitab *Al-Adzkar Al-Yaumiyah* yang lain.

Ketiga komponen struktur Doa Pangrokat tersebut, dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel struktur Doa Pangrokat

Unsur	Isi
Komponen awal/purwa	
Judul	Doa *Pangrokat*
Pembuka	*Bismillahirrahmanirrahim.*
Niat	-
Komponen tengah/madya	
Tujuan dan tawassul	*Allahumma lemmah tan pangucap jagah usung berkah siti usung bukti bumi, kuoso shahabat sempurno arjabani ummat Muhammad, amunduraken poncoboyo nyelametaken ummat kelawan berkate Allah lan Rosulullah shallaallahu ‘alaihi wa sallam*
	Allahumma robbana qobulan oleh berkate Abu Bakar lan Umar lan Usman lan Ali Rodiyallahu ‘anhum qobulan. Oleh berkate Siti Fatimah binta Rosulullah shallaallahu ‘alaihi wa sallam. Oleh berkate Nabi Ishaq, oleh berkate Nabi Sulaiman Rodiyallahu ‘anhum qobulan. Oleh berkate baginda Hamzah, oleh berkate Nabi Ayyub, oleh berkate Nabi Hidir Rodiyallahu ‘anhum qobulan. Oleh berkate Sayyid Abdullah bin Abdul Muthalib lan Siti Aminah Rodiyallahu ‘anhum qobulan. Oleh berkate Yahuda lan Rubil lan Sama’un Rodiyallahu ‘anhum qobulan. Oleh berkate Sayyidina Hasan lan Husein lan Rohim lan Haai Rodiyallahu ‘anhum qobulan. Oleh berkate Nabi Ya’qub lan Nabi Yusuf lan Nabi Ismail lan Nabi Idris Rodiyallahu ‘anhum qobulan. Oleh berkate lan syafa’ate Malaikat Ridwan ‘alaihissalam. Oleh berkate Malaikat Jibril lan Mikail lan Isrofil lan Izroil ‘alaihimussalam. Oleh berkate malaikate Allah kang pitung ‘arasy lan pitung kursi ‘alaihimussalam qobulan. Oleh berkate utusane Allah kang telung atus lan telu wellas lan seket papat ewu kaleh laksa ‘alaihimussalam qobulan. Oleh berkate Nabi Adam lan Nabi Syu’ab lan Nabi Isa lan Nabi Nuh lan Nabi Dawud ‘alaihimussalam qobulan. Oleh berkate para waliyullah Rodhiyallahu ‘anhum qobulan lan sedoyo shahabat Rosulillah Sholla allahu ‘alaihi wa sallam.

	Allahumma ma'rifatan nujum ma'rifatallah lailatan nujum kanti sirrallah wa sir Muhammad. Ya Allah Ya Tuhanku barang cipta tanikatan dining Allah Ta'ala. Allahumma lemmah sari ning Allah bumi asusun susun Muhammad Rosulullah berkah kuat ummat Muhammad, soko sugi Allah birahmatika ya arhamar rohimin. Allahumma lailatal qodri aksara pappak pusakani cegah sakpakewone wong amocoho shummum bukmun 'umyun fahum la yarji'un. Ka'batullah mustajab doa Yusuf sajatini syahadat, sajatini dzikir, sajatini bumi, sajatini ma'rifat, sajatine tauhid. Sajatine Islam fakunillah embah tamulya ambalik kersa antuk paneddane leluhur embah sang raja Yusuf aneddaha pusakane klawan sami ***ngarukat.*** *Antuk sampurna, oleh rahmate doa Yusuf sang raja pertama jumeneng, pusakane kidul aneddaha lailatul qadr, antuk* ***ngarukat*** *celakane ing dunya rawuh ing akhirat, antuk niyat, antuk asal, antuk mustajab paneddane. Oleh rahmate doa Yusuf antuk sempurna ing nabi patang puluh ngabulaken sakjero ning masjid Mekkah. Supoyo pangeran nanggung embah mustajab paneddane embah tipariman doane Nabi Yusuf maring Allah lan Rosulullah kelawan rannahi Allah pangeran 'alam kabeh. Kang langgeng ora geser sa karasane Allah. Kang pasti Allah ta'ala*
Harapan	*Mugo-mugo mustajab lan selamat ing dunyo akhirat. Mugo-mugo antuk pangraksane Allah ta'ala, pangraksane Rosulullah, lan malaikat Jibril lan Mikail lan Isrofil lan Izroil 'alaihissalam. Lan syafa'ate malaikat pitung langit. Lan antuk syafa'ate para waliyullah kabeh lan syafa'ate shahabat kabeh. Lan mugo-muga mustajab doa Yusuf ing dunyo rawuh ing akhirat. Ghafarallahu lana wa lahum birohmatika ya arhamar rohimin.*
Komponen akhir/wasana	
Penutup	*Wa shallaallahu 'ala sayyidina Muhammad wa alihi wa shohbihi wa sallam.*

Makna Implementasi Selamatan *Rokat*

1. **Pribumisasi doa, agar lebih mudah dipahami dan *khusyu'*.**

Teks Doa *Pangrokat* berbahasa Arab dan Jawa. Hal ini menunjukkan doa tersebut disusun oleh ulama Jawa. Salah seorang informan yang kerap memimpin *Rokat* mengatakan, doa tersebut lebih mudah diterima masyarakat awam yang mengikuti kegiatan tersebut.

> "Berdoa dengan bahasa lokal agar lebih mantap. Apalagi, di dalam doa itu berisi tawassul kepada orang shalih, terutama para nabi. Karena kalau kita memanggil nama beliau, akan sampai dan didengar. Yang saya baca di kitab *Kifayatul Atqiya'*, pada suatu hari, kaki sahabat Ibnu Umar matirasa. Seseorang berkata, 'sebutlah orang yang kau cintai!' Ibnu Umar kemudian berseru, 'Ya Muhammad!' maka ia sembuh seketika."[24]

Menurut salah seorang peserta *Rokat*, kalau mereka berdoa memakai campuran antara Bahasa Arab dan lokal terasa lebih mudah dipahami sehingga lebih *khusyu'*. Mereka lebih mantap bila berdoa memakai bahasa lokal.

2. ***Riyadhah* dan *shadaqah*, untuk mendekatkan diri kepada Allah dan penyucian diri.**

Tradisi Doa *Rokat* dapat bermakna sebagai sarana untuk melakukan *riyadhah* dan *shadaqah*. Karena di dalam kegiatan tersebut mengandung olah batin dan bersedekah. Doa *Rokat* sebagai sarana mendekatkan diri kepada Tuhan dan penyucian diri, agar jiwa kita lebih sehat dan selamat dari bencana. Di dalam kegiatan *Rokat*, terdapat keseimbangan antara *riyadhah* dan shadaqah. Sabda Nabi, *shadaqah* dapat memadamkan dosa, sebagaimana air memadamkan api. *Shadaqah* juga dapat menolak balak, sebagaimana sabda nabi: *ash-shadaqatu tadfa'ul bala'*, *shadaqah* dapat menjadi perantara tolak bencana. *Shadaqah* dapat menjadi penawar sakit jiwa dan mental.

---

24. *Wawancara* dengan KH. Nawawi, 27 Nopember 2018

> Sifat *tawazun* (keseimbangan) sebagai salah satu identitas agama Islam tercermin dalam berbagai persoalan. Salah satunya dapat kita lihat dalam keseimbangan Islam antara jasmaniyah dan rohaniyah, dalam arti bahwa Islam tidak hanya mengurusi persoalan-persoalan jasmani atau rohani saja, melainkan memperhatikan keduanya secara seimbang.
>
> Dalam soal sehat dan sakit, jiwa kita sama dengan tubuh kita, yakni bisa sehat dan bisa sakit. Dan sebagaimana tubuh, jiwa yang sakit bisa disembuhkan, Allah berfirman, *"Dalam hati mereka ada penyakit"* (QS. Al-Baqarah: 10). *"Dan (Allah) menyembuhkan hati orang-orang yang beriman"* (QS. Al-Taubah: 14). Jiwa yang sehat adalah jiwa yang bersih dari penyakit hati dan pikiran; seperti *takabbur*, dengki, *'ujub, riya'*, kikir, *hubbu al-dunnya,* suka marah dll. Penyakit itu bisa disembuhkan dengan banyak berdzikir (ingat Allah), *khusyu'* terutama dalam shalat dan akhlak mulia. Dengan jiwa yang bersih dan banyak berdzikir serta berfikir, seseorang menjadi tenang, tentram, damai dan merasa sangat nikmat ...
>
> Dalam soal kesehatan, antara jiwa dan raga ada hubungan saling mempengaruhi ... jiwa yang sehat menyebabkan raga menjadi sehat. Hal ini ditegaskan oleh Nabi dengan sabdanya: *"Di dalam tubuh ini, ada segumpal daging, bila ia baik maka seluruh tubuh menjadi baik dan bila ia rusak, seluruh tubuh ikut rusak. Segumpal daging tersebut adalah hati"*.[25]

Bagi masyarakat Situbondo, Tradisi Doa *Rokat* dapat pula bermakna sebagai sarana untuk memelihara dan mengembangkan harta kita. Salah seorang peserta *Rokat* mengatakan:

> *Rokat* ini sebagai *buthok*, pupuk untuk merawat dan memelihara mereka yang *dirokati*. Kalau kita ingat kepada mereka, mereka pun akan ingat kita dan mendoakan kita. Sehingga hidup kita menjadi *awet* dan berkat, tidak *trapas*.

---

25. Muhajir, A. Kesehatan dalam Pandangan Islam. Dalam *Fikih Menggugat Pemilihan Langsung*. (Jember: Pena Salsabila, 2009) 64-65

> Sekarang ini, kehidupan kita kurang berkat karena kurang shadaqah dan berdoa. Pada zaman saya kecil, orang tua saya ketika mau menanak nasi saat mengambil beras; selalu membaca shalawat dan menyisihkan satu gengam beras untuk ditaruh di suatu tempat. Setelah satu bulan, beras yang disisihkan tersebut dishadaqahkan kepada orang miskin....[26]

3. **Berjamaah, bersama-sama beribadah dan bangkit**

Doa *Rokat* dilakukan secara bersama-sama. Apabila Doa *Rokat* diadakan oleh keluarga mampu, biasanya mereka mengundang warga satu desa. Bila yang menyelenggarakan keluarga kurang mampu, biasanya hanya mengundang tetangga sekitar rumahnya. Doa *rokat* kerap dilakukan oleh masyarakat, bukan hanya perorangan. Misalnya, selamatan desa (apalagi di desa tersebut baru saja tertimpa musibah). Kegiatan yang dilakukan bersama-sama ini mengandung makna bahwa mereka bersama-sama untuk beribadah dan bangkit kembali.

> Kita bersama-sama *ngumpul* mengadakan shalawatan. Berjamah mengadakan selamatan, insyaallah doa kita akan terkabulkan. Karena sabda Nabi, 'tidaklah berkumpul suatu kaum muslimin, lalu sebagian mereka berdoa, dan sebagian lainnya mengucapkan amin, kecuali Allah pasti mengabulkan doa mereka'.[27]

Selamatan *Rokat* dalam Perspektif Konseling

Indigeneousasi Islam: dalam teks terdapat proses pribumisasi antara Islam dan lokalitas

Doa *Rokat* ini termasuk indigeneousasi Islam yang dilakukan oleh ulama nusantara. Di dalam Doa *Rokat*, terdapat proses indigineousasi, antara ajaran Islam dengan lokalitas; antara teks-teks keislaman dan Jawa. Doa *Rokat* ini, untuk memudahkan

---

26. wawancara dengan Awi, 25 September 2018

27. *Wawancara* dengan Akhmad, 27 September 2018

peserta selamatan agar mudah dipahami oleh mereka. Doa *Rokat* ini sesuai bahasa mereka (the internal frame of reference). Doa ini sesuai kadar pemahaman mereka (worldview). Sehingga doa Rokat, bagi pembacanya mengandung tutur terapeutik. Salah satu persyaratan tutur *terapeutik* dalam Konseling Islam, doa tersebut harus q*aulan baligha*, yaitu tutur kata yang baik dan cukup (singkat dan padat) sehingga membekas di hati (QS An-Nisa': 63). Istilah *balighan* mengandung pengertian sampainya sesuatu ke sesuatu yang lain atau bermakna cukup (karena kecukupan berarti sampainya sesuatu kepada batas yang dituju). Kriteria pesan disebut baligh, antara lain: kalimatnya harus mengandung seluruh gagasan yang akan disampaikan, kalimatnya efektif (cukup; singkat dan padat), kalimatnya mudah dipahami, terdapat kesesuaian antara kandungan dan gaya bahasa dengan sikap komunikan, dan terdapat kesesuaian dengan tata bahasa.

Menurut Shihab, ayat tersebut mengibaratkan hati—sebagaimana dari kalimat *fi anfusihim*—sebagai wadah tuturan. Karena itu, tutur yang dilontarkan harus sesuai dengan kondisi wadahnya. Ada jiwa yang harus dibenahi dengan pesan-pesan yang halus namun ada pula jiwa yang perlu diasah dengan pesan-pesan yang keras. Dengan demikian bukan sekadar tutur yang akan disampaikan namun juga cara penyampaian pesan dan situasi serta kondisi juga harus kita perhatikan. Pengertian yang lain tentang istilah "*anfusihim*" adalah menyangkut diri mereka; menyangkut rahasia mereka sehingga mereka insaf terhadap kesalahannya. Juga bermakna, menyampaikan pelajaran kepada kaum munafik secara rahasia; jangan mempermalukan mereka secara gamblang di depan umum.[28] Oleh kerenanya, *qaulan baligha* dapat berarti ujaran pesan verbal yang disampaikan komunikator harus baik dan cukup (singkat dan padat), dan mudah dipahami. Di samping itu harus juga memperhatikan bahasa non-verbal (misalnya, kinestik, paralingustik, proksemik, olfaksi, dan artifaktual). Kalau bahasa

---

28. Shihab, M.Q. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Vol.2.(Jakarta: Lentera Hati, 2012) 594-597

verbal dan non-verbal tersebut dipenuhi, maka pesan-pesannya akan membekas di hati komunikan.

Riyadhah dan shadaqah sebagai teknik untuk kembali kepada fitrahnya

Riyadhah (termasuk kesalihan ritual) dan shadaqah (termasuk kesalihan sosial) merupakan teknik untuk mengembalikan manusia pada fitrahnya. Manusia dalam pandangan pesantren harus menjaga keseimbangan antara kesalihan ritual dan kesalihan sosial. Manusia mengemban dua tugas utama, yaitu sebagai hamba Allah *('abd Allah)* sekaligus sebagai *khalifah*-Nya. Sebagai hamba, manusia mengemban kewajiban beribadah dan menghambakan diri kepada Allah dengan melaksanakan seluruh perintah dan menjauhi semua larangan-Nya. Sebagai *khalifah,* manusia mempunyai tugas membangun peradaban dan memakmurkan kehidupan di atas bumi. Karena itu, terjadi keseimbangan *(at-tawazun)* antara pemimpin di jalan Tuhan (sebagai pengejawantahan *'abd Allah)* dan pemimpin dalam memperjuangkan peradaban dan kemakmuran bersama masyarakat (sebagai pengejawantahan *khalifah* Allah). Pribadi yang sehat adalah pribadi yang mencerminkan sebagai umat terbaik *(khaira ummah)*, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an Surat Ali Imron: 110. Pribadi yang menyandang *khaira ummah*, sebagaimana dalam QS Ali Imron:110, yaitu pribadi yang selalu mengajak kepada kebaikan, mencegah kepada kemungkaran, dan beriman kepada Allah. Selanjutnya pribadi *malasuai* berarti pribadi yang menyimpang atau berlawanan dari ketiga kriteria tersebut.

Pribadi *khaira ummah* merupakan pribadi yang sedapat mungkin mengemban tugas sebagai *abdi* Tuhan (beribadah) sekaligus sebagai *khalifah* Tuhan (membangun peradaban dan membuat kemakmuran). Al-Ghazali mengatakan hidup merupakan cinta dan ibadah *(al-hayah mahabbah wa 'ibadah)*. Menurut Al-Maliki, manusia sebagai khalifah mempunyai tugas memakmurkan dengan nilai-nilai kebaikan, keutamaan, dan petunjuk. Di samping itu agar manusia dapat menegakkan keadilan, persamaan, kasih sayang,

rahmat, pembelaan kepada golongan yang lemah, membantu kaum tertindas, memperjuangkan masyarakat sesuai dengan kemampuannya agar terwujud kehidupan yang bahagia dan sejahtera. Dengan demikian, pribadi yang sehat adalah pribadi yang menyeimbangkan *(at-tawazun)* unsur kesalihan ritual dan kesalihan sosial. Kesalihan ritual sebagai cerminan sikap beriman dan sebagai perwujudan hamba Tuhan. Kesalihan sosial sebagai cerminan *amar ma'ruf nahi mungkar* dan sebagai perwujudan *khalifah* Tuhan yang bertugas memakmurkan dan membangun peradaban dengan berorientasi kemashlahatan. Di dalam pandangan kalangan pesantren, bencana terjadi karena manusia kurang menjaga keselarasan antara kesalihan ritual dan kesalihan sosial. Manusia kurang menjaga keseimbangan antara Khalik dan makhluk (termasuk lingkungan). Karena itu, untuk mengembalikannya harus kembali menyeimbangkan antara *riyadhah* (kesalihan ritual) dan *shadaqah* (kesalihan sosial).

Berjamaah sebagai motivasi untuk bangkit dari duka.

Tradisi berjamaah atau kumpul bersama-sama, termasuk budaya masyarakat pedesaan. Dari perspektif konseling, salah satu manfaat kumpul bersama-sama adalah saling melakukan penguatan (*reinforcement*). Teori penguat *(reinforcement theory)* menerangkan sikap, dimana ada kecenderungan atau kesediaan seseorang untuk bertingkah laku tertentu kalau menghadapi suatu rangsangan tertentu. Dengan demikian seseorang yang sedang berduka bila mendapat rangsangan motivasi untuk bangkit bersama dari keterpurukan maka ia akan cenderung untuk bangkit pula. Begitu pula, menurut teori fasilitasi sosial *(social facilitation):* orang akan tampil lebih baik ketika ia berada di tengah-tengah orang lain daripada ketika sendirian. Kehadiran orang lain dapat menjadi pendorong untuk bangkit dari keterpurukan. Fasilitasi sosial terjadi ketika orang lain yang hadir juga mengerjakan kegiatan serupa. Menurut *Drive Theory* yang digagas Zajonc (1965), kehadiran orang lain dapat membawa dampak positif (dengan teori fasilitasi sosial) atau malah kinerjanya akan buruk (teori inhibisi sosial). Kehadiran

orang lain menyebabkan seseorang berada pada kondisi siaga sehingga terjadi stimulus berupa motivasi. Stimulus ini berfungsi sebagai pendorong (drive) munculnya respon dominan pada situasi tersebut. Jika respon dominan benar (perilaku terasa mudah), maka kehadiran orang lain dapat menyebabkan peningkatan performa. Jika salah merespon, maka kehadiran orang lain dapat menurunkan performa.[29]

Simpulan

Ulama pesantren tempo dulu telah merintis tradisi dan budaya yang dapat dipahami oleh masyarakat sekitarnya. Misalnya, mereka meninggalkan warisan "Doa *Pangrokat*" yang berbahasa Arab dan Jawa sehingga agama Islam lebih mudah diterima masyarakat dan "membumi". Di dalam konseling, *Rokat* dapat dijadikan teknik untuk mengubah perilaku orang menjadi baik dan hidup berkah, terutama orang yang berduka karena musibah dan untuk memulihkan diri dari jeratan malapetaka. Doa *Pangrokat*, dapat sebagai model dalam "indigeneousasi" konseling dan menggiatkan kembali kebersamaan untuk hidup berkat dan sehat. Doa *Pangkrokat* pada Kitab *Al-Adzkar Al-Yaumiyah* karya Kiai Ahmad Fawaid As'ad tersusun atas komponen-komponen yang membentuk struktur yang disebut doa. Komponen-komponen tersebut berkorelasi secara erat dan sistematis sehingga membentuk satu kesatuan yang utuh. Dengan menggunakan metode strukrural, kajian ini diarahkan kepada komponen-komponen yang membentuk struktur Doa *Pangrokat* yang utuh. Doa *Pangrokat* terdiri dari tiga bagian; yaitu komponen awal (terdiri dari unsur judul dan pembuka), komponen tengah (terdiri dari unsur tujuan dan tawassul serta unsur harapan), dan komponen akhir.

Makna implementasi praktik tradisi Rokat bagi masyarakat Situbondo; pertama: terdapat indigeneousasi Doa *Pangrokat*, agar

29. Sarwono, Sarlito W dkk.*Psikologi Sosial*. (Jakarta: Salemba Humanika, 2009) 180-181; Shelley E. Taylor dkk, *Psikologi Sosial Edisi Kedua Belas,* terjemahan, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009) 365-367

lebih mudah dipahami atau memiliki *the internal frame of reference* dan supaya lebih khusyu'. Kedua, *riyadhah* dan *shadaqah,* untuk mendekatkan diri kepada Allah dan penyucian diri: agar jiwa kita lebih sehat dan selamat dari bencana. *Riyadhah* (termasuk kesalihan ritual) dan *shadaqah* (termasuk kesalihan sosial) merupakan teknik untuk mengembalikan manusia pada fitrahnya, yaitu terdapat keseimbangan antara kesalihan ritual dan kesalihan sosial. Ketiga, berjamaah ketika acara *Rokat,* bermakna bersama-sama untuk beribadah dan bangkit. Salah satu manfaat kumpul bersama ialah agar saling melakukan penguatan (*reinforcement);* seseorang yang sedang berduka bila mendapat rangsangan motivasi untuk bangkit bersama dari keterpurukan maka ia akan cenderung untuk bangkit. Begitu juga dengan seseorang akan tampil lebih baik ketika ia berada di tengah-tengah orang lain. Kehadiran orang lain dapat menjadi pendorong agar dapat mengaktualisasikan diri dari keterpurukan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdusshomad, M. 7 September 2011. *Meraih Barokah dengan Berkhidmah kepada Guru.* Makalah pada acara Halal Bihalal Ikatan Santri dan Alumni Salafiyah Syafi'iyah (Iksass) Rayon Jember

Al-Jauziyah, S.M.A.B.Q, (1987). *al-Jawab al-Kafi Liman Sa'ala an Dawa' al-Syafi,* Beirut: Daru Ihya'il Ulum.

Chou, W. –M., & Bermender, P. A. (2011). Spiritual Integration in Counseling Training: A Study of Students' Perceptions and Experiences.Journal *Vistas*. 2011. Vol 11. http://counselingoutfitters.com/ vistas/vistas11/Article_98.pdf. diakses 5 Juli 2015

Fatchan. (2011). *Metode Kualitatif Beserta Contoh Proposal Skripsi, Tesis, dan Desertasi.* Surabaya: Jenggala Pustaka Utama

Fawaid, A. 1993. *Al-Adzkar Al-Yaumiyyah*Situbondo. Assyarif.

Khalik, F. (2007). Rokat *Bhuju'* Vis-À-Vis Kompolan (Metamorfosis Elit Madura PascaKeruntuhan Orde Baru). Jurnal *Karsa*. Vol. XII. No.2. p 132-147

Kim, U dkk.(2010). *Indigenous and Cultural Psyichology,* Terjemahan Helly Prajitno Soetjipto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Koentjaningrat.(1984). *Kebudayaan Jawa.* Jakarta, Balai Pusta

Kusmayati, AMH, (1998). *Rokat Bangkalan, Penjelajahan Makna dan Struktur.* Bandung, MSPI

Mappiare. (2009). *Dasar-dasar Metodologi Riset Kualitatif untuk Ilmu Sosial dan Profesi.*Malang: UM-Jenggala Pustaka Utama.

Muhajir, A. (2009). Kesehatan dalam Pandangan Islam. Dalam *Fikih Menggugat Pemilihan Langsung*. Jember: Pena Salsabila.

Naqiyah (2011), Pendidikan Konselor Religius, jurnal *At-Tahrir*, Vol II, No. 2. Nopember 2011, p 371-388

Nurwidodo, (2006). Pencegahan dan Promosi Kesehatan secara Tradisional untuk Peningkatan Status Masyarakat di Sumenep Madura, *Jurnal Humanity,* Vol. 1. No. 2. 2006

Post, B & Wade N: (2014), Client Perspectives About Religion and Spirituality in Group Counseling. Journal *The Counseling Psychologist* July 2014 Vol. 42. p 601-627,

Pradopo, Rachmat Djoko, dkk. (2001). *Metodologi Penelitian Sastra.* Yogyakarta: Hanindita

Propst, L. R. (1980). The Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Imagery for The Treatment of Mild Depression in Religious Individuals. *Cognitive Therapy and Research,* Vol. 4: 167-178

Rahanto, S. (2012). Pengaruh Ruwatan Murwokolo terhadap Kesehatan. Buletin *Penelitian Sistem Kesehatan.* Vol. 15 No. 3 Juli. P. 282-288

Ramli, M.I, (2015). Meluruskan Kesalahan Syekh Ali Jaber, 25 September. Suara NU.com.

Saputra, H. (2007). *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwang*. Yogyakarta, LKIS

Sarwono, Sarlito W dkk. (2009).*Psikologi Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika

Shelley E. Taylor dkk, (2009).*Psikologi Sosial Edisi Kedua Belas,* terjemahan, Jakarta: Kencana Prenada Media Group

Shihab, M.Q. 2012. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Vol.2.Jakarta: Lentera Hati

Spradley, P. J. (1980). *Participant Observation*. New York: Holt Rinehart and Winston

Sukaryo. 1980. *Jam'u ad-Da'awat*. Situbondo. Assyarif.

Syaikh Ahmad As-Showi, *Tafsir Showi* , juz III

Teuww. (1988). *Sastra Dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Bandung:Pustaka Jaya Girimukti Pasaka

Wahyu ilaihi & Siti Aisyah (2012). Simbol Keislaman pada Tradisi *Rokat Tase'* dalam Komunikasi pada Masyarakat Desa Nepa, Banyuates-Sampang Madura. Jurnal*Indo-Islamika*, Volume 2, Nomor 1, p.45-58

Walker, etc. (2012) The Misunderstood Pastoral Counselor: Knowledge and Religiosity as Factors Affecting a Client's Choice. Journal *Vistas*. Volume 1.p 16

Woodward, M.R. (2006). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS.

Yusuf, (2013). Konseling Islami pada Fakultas Dakwah, Jurnal *Al-Bayan*, Vol. 19. No. 28 Juli-Desember 2013. p. 7-19

Uga dalam Tradisi Masyarakat Sunda

Oleh: Jajang A Rohmana
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
jajangarohmana@uinsgd.ac.id

Uga atau *cacandran* adalah tradisi lisan berupa ramalan tradisional dari para leluhur akan tibanya suatu perubahan yang sangat penting menyangkut masalah negara atau daerah di masa yang akan datang.[1] Untaian kalimat yang dipercaya berisi ramalan tentang hari depan suatu daerah atau kota, misalnya tentang daerah Priangan: *Sumedang ngarangrangan, Bandung heurin ku tangtung, Sukapura ngadaun ngora* (Sumedang seperti batang pohon yang daun-daunnya berguguran, Bandung penuh dengan manusia, Sukapuran (Tasikmalaya) seperti tunas yang merekahkan daun muda). Orang percaya bahwa *uga* tersebut terbukti kebenarannya kalau kita menyaksikan perkembangan keadaan kota-kota yang disebut di dalamnya: Sumedang hampir tak berkembang, kota Bandung kian penuh sesak (konon terpadat di dunia), dan Tasikmalaya kian berkembang dengan semarak. Uga berhubungan dengan konsep orang Sunda tentang sejarah, yang

---

1 Panitia Kamus Lembaga Basa & Sastra Sunda, *Kamus Umum Basa Sunda,* Bandung: Penerbit Tarate, 1980, hlm. 80 dan 547. Suwarsih Warnaen et.al, *Pandangan Hidup Orang Sunda seperti Tercermin dalam Tradisi Lisan dan Sastra Sunda,* Bandung: Depdikbud Dirjen Kebudayaan Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda, 1987, 7-9.

tidak hanya melihat kepada yang sudah lampau saja, melainkan juga memandang kepada masa yang akan datang.[2]

Orang Sunda misalnya sering mengatakan, *geus ninggang kana ugana* (sudah sampai pada waktu yang ditentukan itu) bila peristiwa yang diramalkan leluhur sudah tiba saatnya.[3] Konsep *uga* disebarkan melalui tradisi lisan dan biasanya dipegang oleh generasi penerusnya secara turun-temurun. *Uga* sudah ada sejak lama, jauh sebelum masuknya Islam di Sunda. Di beberapa daerah misalnya, beredar *uga* seperti *Uga Bandung, Uga Galunggung* dan *Uga Banten*.[4]

Nama *Uga*	**Bunyi *Uga***	**Terjemahan**
Uga Bandung	*Sunda nanjung, lamun nu pundung ti Bandung ka Cikapundung geus balik deui.*	Orang Sunda akan memiliki kejayaan, apabila yang *pundung*/kecewa dari Bandung pergi ke Cikapundung sudah kembali lagi.
Uga Galunggung	*Sunda nanjung lamun pulung turun ti Galunggung*	Orang Sunda akan tinggi derajatnya, apabila *pulung* turun dari Galunggung. *Pulung* artinya: "sesuatu yang sudah jatuh" (cahaya suci yang jatuh dari langit).

2 Ajip Rosidi, ed., *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia,* Jakarta: Pustaka Jaya, 2000, hlm. 673.

3 S. Coolsma, *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1913, hlm. 409.

4 Suwarsih Warnaen et.al, *Pandangan Hidup Orang Sunda,* hlm. 9-10.

Uga Banten	*Nagara Kartaraharja lamun Lebak Cawene geus kapanggih*	Negara adil makmur, apabila Lebak Cawene sudah ditemukan.

Tabel 1. *Uga* di masyarakat Sunda

Sebagai sebuah ramalan, *uga* cenderung menimbulkan banyak interpretasi terhadap kata-kata yang digunakan. Bahkan tidak jarang kata-kata yang terkandung dalam *uga* diartikan banyak orang secara harfiah atau konkret. Keadaan ini kadang dapat menimbukan frustasi bagi orang-orang yang mempercayainya, karena yang ditunggu-tunggu sesuai dengan interpretasinya terhadap ramalan dalam *uga* tidak kunjung datang. Namun, bagi orang yang mempercayai kebenaran *uga* seringkali menganggapnya sebagai ideologi ramalan dan penujunan (*prophetic ideology*) dalam usaha memahami petanda zaman. Orang Sunda percaya bahwa *uga* dapat memberikan harapan, serta membawa perubahan dalam hal kemakmuran dan kebahagiaan serta ketenteraman lahir dan batin.[5]

Di kalangan masyarakat Jawa, kepercayaan semacam ini tidak jauh berbeda dengan ramalan Jayabaya tentang datangnya sosok Ratu Adil. Seorang Ratu Adil selalu diidentifikasikan sebagai pemimpin baru yang akan membawa rakyat hidup dalam suasana baru. Gambaran tersebut biasanya dihubungkan dengan datangnya Imam Mahdi yang ditunggu-tunggu. Mesianisme Islam ini sudah mengalami akulturasi dengan mesianisme Jawa, seperti terdapat dalam ramalan Jayabaya. Munculnya sosok Pangeran Diponegoro (1785-1855) dianggap sebagai bagian dari bukti "kuasa ramalan" tersebut. Kedatangan Ratu Adil pada saat itu merupakan ekspektasi milenarianisme, serta melekat dalam imajinasi kaum petani Jawa yang menentang penjajah Belanda.[6] Kepercayaan yang hampir sama dirasakan pula ketika berdirinya Sarekat Islam (SI) di Jawa.

5 Suwarsih Warnaen et.al, *Pandangan Hidup Orang Sunda,* hlm. 7.

6 Peter Carey, *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855,* Leiden: KITV Press, 2008, hlm. xiv.

Terdapat anggapan bahwa banyak yang masuk SI karena harapan-harapan milenarian dan mesianistik.[7]

Konsep Ratu Adil dalam tradisi Sunda umumnya tidak diidentifikasikan pada diri seseorang, tetapi lebih bersifat simbolis. Selain itu, dalam tradisi Sunda, harapan akan terjadinya perubahan sosial dan politik tidak melahirkan suatu gerakan yang bersifat revolusioner, tetapi bersifat pasif, pasrah menunggu dengan sabar dan tabah apa yang diyakini sebagai janji leluhur.[8] Namun, dalam beberapa kasus, pandangan tersebut tidak selalu benar. Buktinya, isu Ratu Adil tersebut pernah juga ramai dibicarakan terutama ketika terjadinya sejumlah pemberontakan di Jawa Barat.

Kasus pemberontakan petani di Cilegon Banten tahun 1888, mengiringi berbagai gerakan milenari yang menyertai kegelisahan dan gejolak sosial yang sedang melanda pulau Jawa saat itu. Para pemuka agama memainkan peranan penting dalam mengembangkan dan menyebarkan ramalan dan visi sejarah yang sudah turun-temurun mengenai akan datangnya Imam Mahdi atau Ratu Adil dan menerjemahkannya dalam perbuatan dengan jalan menarik massa agar berontak.[9]

Hal itu juga terjadi pada Kartosuwiryo (1905-1962). Tokoh utama dalam pemberontakan DI/TII di pertengahan abad ke-20, juga digambarkan sebagai seorang mistikus yang oleh para pengikutnya dianggap mengamalkan *Ilmu Joyoboyo* dan Imam Mahdi atau Ratu Adil. Sebagian menganggap bahwa Allah sudah memilih dirinya untuk menjadi pemimpin melalui wahyu bernama *Wahyu Cakraningrat Sadar* yang di antara semua wahyu hanya diberikan pada raja-raja. Ia sudah dipilih dengan gelar *Khalifatullah* dengan

---

7 Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*, terj. Hilmar Farid, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997, hlm. 90.

8 Suwarsih Warnaen et.al, *Pandangan Hidup Orang Sunda,* hlm. 25-26.

9 Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course and Sequel,* 'S. Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1966, hlm. 4.

seperangkat jimat dan kesaktian.[10]

Ajaran tentang *uga* yang berasal dari tradisi Sunda saat ini mengalami apa yang disebut akulturasi budaya.[11] Berkembangnya ajaran Islam tidak membuat keyakinan terhadap *uga* menjadi hilang. Bahkan istilah *uga* juga semakin berkembang ketika berjumpa dengan kepercayaan Imam Mahdi dalam Islam seperti dalam tradisi orang Ahmadiyah di Jawa Barat.

Uga mengalami akulturasi ketika bersentuhan dengan ajaran Imam Mahdi dalam Ahmadiyah, sehingga lambat laun diterima dan diolah ke dalam budaya Ahmadiyah Sunda. Pada titik ini, Orang Sunda melakukan proses akulturasi sehingga ajaran Ahmadiyah diterima dalam tradisinya. Tradisi kepercayaan terhadap *uga* yang berisi tentang ramalan dan harapan Orang Sunda terkait perubahan di masa depan bertemu dengan keyakinan akan datangnya Imam Mahdi dalam Ahmadiyah. Karenanya, ajaran tentang Imam Mahdi dan Mirza Ghulam Ahmad itu kemudian tidak lagi dianggap asing, melainkan sudah mengalami akulturasi mendalam dan melebur ke dalam sendi-sendi kehidupan orang Sunda melalui keyakinan akan *uga*. Ahmadiyah berhasil memanfaatkan apa yang disebut *uga* untuk memudahkan penerimaan ajaran Ahmadiyah tentang Imam Mahdi. Dengan demikian, *uga* yang semula merupakan keyakinan masyarakat setempat berakulturasi dengan keyakinan Ahmadiyah akan datangnya Imam Mahdi. Kesesuaian ramalan tentang Ahmadiyah melalui *uga* kadang juga diterima melalui mimpi berupa petunjuk untuk masuk Ahmadiyah.

Berikut akan dijelaskan beberapa *uga* masyarakat setempat yang dianggap memiliki kesesuaian dengan ajaran Imam Mahdi dalam Ahmadiyah. *Uga* yang dijelaskan pada tabel di bawah ini merupakan hasil inventarisasi sementara yang beredar di kalangan

---

10 Chiara Formichi, *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia,* Leiden: KITLV Press, 2012, hlm. 36.

11. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi,* Jakarta: Rineka Cipta, 1990, cet. ke-8, hlm. 247-248.

anggota Ahmadiyah di beberapa daerah:[12]

Jemaat	Bunyi *Uga*	Terjemahan
Ahmadiyah Bandung	*Di mana geus kajadian Bandung heurin ku tangtung, Imam Mahdi bakal sumping ka nyengseret palebah hanjuang tujuh ngariung*	Kalau kota Bandung sudah banyak orang dan penuh dengan bangunan, maka Imam Mahdi akan datang ke Nyengseret di sekitar rimbunan tujuh pohon hanjuang.
Ahmadiyah Garut	*Jaga mun geus kajadian di Cimanuk lebah lembur Leuwidaun, aya sasak tilu ngarendeng, Garut bakal ribut kasumpingan Imam Mahdi*	Di masa depan kalau sudah terjadi di Cimanuk sekitar kampung Leuwidaun ada tiga jembatan berjajar, maka Garut akan gempar kedatangan Imam Mahdi.
Ahmadiyah Singaparna	*Di mana geus aya Cina nu bebetah di puseurna Mangunreja, Singaparna bakal kasumpingan tamu ratu adil Imam Mahdi, sumpingna ti tatar kulon, dianteur ku nu jajap turunan menak turunan Salawu, datangna ka Heulangmangkak*	Kalau ada orang Cina yang sudah merasa gembira di pusatnya Mangunreja, Singaparna akan kedatangan tamu ratu adil Imam Mahdiyang datangnya dari Barat diantar oleh seorang keturunan bangsawan Salawu yang datangnya ke Heulangmangkak.

12. Kunto Sofianto, *Tinjauan Kritis Jemaat Ahmadiyah Indonesia,* hlm. 13-14.

Ahmadiyah Tasikmalaya	*Talingakeun ku maraneh, mun geus leungit batu nungku di Ciwulan, palebah lembur Sabodog, bakal sumping Imam Mahdi nyelang sindang sapeuting di Leuwipanjang, terus laju ka Ciceret, ka Cisaat Cibuyutan, ka girang ka Kedunghalang*	Perhatikan oleh kalian semua, kalau batu nungku sudah hilang di Ciwulan, di sekitar kampung Sabodog, maka akan datang Imam Mahdi, mampir satu malam di Leuwipanjang, terus menuju Ciceret, ke Cisaat Cibuyutan, ke luar bandar ke Kedunghalang.
Ahmadiyah Ciamis	*Di mana geus kajadian Sukapura mangku Galuh rajana malati kembar, eta tanda ratu adil Imam Mahdi enggeus sumping, kudu pada nareangan*	Kalau sudah ada kejadian Sukapura menggendong Galuh, rajanya melati kembar, itu tandanya ratu adil Imam Mahdi sudah datang, maka orang-orang harus mencarinya.
Ahmadiyah Manislor Kuningan	*Ciri winci ratu adil Imam Mahdi enggeus sumping ka buana panca tengah, di mana geus datang ka Manislor, haji urang Garut nu datangna husus ngajarkeun agama. Pek tuturkeun ku maraneh. Sakitu sakadar bukti conto.*	Tanda masa ratu adil Imam Mahdi sudah datang ke dunia, di mana sudah datang ke Manislor, seorang haji orang Garut yang datangnya khusus mengajarkan agama. Ayo ikutilah oleh kalian semua, itu sekdar bukti contoh.

Tabel 2. *Uga* yang beredar di kalangan Ahmadiyah Sunda

Beberapa *uga* yang telah dijelaskan merupakan contoh bagaimana pengikut Ahmadiyah berusaha mengekspresikan keyakinan mereka bahwa ajaran Ahmadiyah merupakan bagian dari *uga* atau ramalan para leluhur di masa lampau. Imam Mahdi yang dijanjikan sebagai Ratu Adil itu diyakini sudah datang seiring dengan datangnya ajaran Mirza Ghulam Ahmad melalui gerakan Ahmadiyah. Keyakinan tentang kebenaran *uga* leluhur dalam konteks Orang Sunda mendapatkan legitimasinya dengan kedatangan Imam Mahdi yang diajarkan dalam gerakan Ahmadiyah.

Kasus Ahmadiyah di Desa Manislor, Kecamatan Jalaksana, Kabupaten Kuningan misalnya, misionaris Ahmadiyah sejak awal menyadari pentingnya posisi *uga* berupa keyakinan mistis datangnya Imam Mahdi yang digunakan sebagai sarana penyebaran Ahmadiyah dan ternyata membuahkan hasil baik. Kesesuaian ungkapan *uga* dengan kedatangan seorang haji asal Garut yaitu *Mama Ajengan* Haji Basyari Hasan (H. Basori) sebagai misionaris Ahmadiyah ternyata mampu menarik perhatian masyarakat Manislor. *Uga* yang dimaksud adalah "*Ciri winci ratu adil Imam Mahdi enggeus sumping ka buana panca tengah, di mana geus datang ka Manislor, haji urang Garut nu datangna husus ngajarkeun agama. Pek tuturkeun ku maraneh. Sakitu sakadar bukti conto*" (Tanda masa ratu adil Imam Mahdi sudah datang ke dunia, di mana sudah datang ke Manislor, seorang haji orang Garut yang datangnya khusus mengajarkan agama. Ayo ikutilah oleh kalian semua, itu sekdar bukti contoh).

Kesesuaian *uga* dengan kedatangan utusan Imam Mahdi yakni H. Basyari menjadi kisah sukses Ahmadiyah di Indonesia yang sering diceritakan, karena tujuh puluh persen dari lima ribu penduduk Manislor adalah Ahmadiyah. Cerita masuknya Ahmadiyah bermula pada tahun 1953 ketika kepala desa (*kuwu*) Manislor, E. Bening bertemu dengan Sutardjo (w. 1968), seorang Ahmadi yang menjadi *mantri polisi*. Sutardjo menceritakan tentang datangnya Imam Mahdi yaitu Mirza Ghulam Ahmad. Keyakinan datangnya Ratu Adil atau Imam Mahdi atau Juru Selamat bukanlah sesuatu yang baru bagi *kuwu* dan masyarakat Manislor. Selain

menjadi kepercayaan masyarakat, *kuwu* juga sudah belajar tentang Imam Mahdi sejak masih bersekolah di HIS Pasundan dari gurunya yang juga pengikut Ahmadiyah. Karena itu, setelah menerima kabar dari Sutardjo, *kuwu* lalu merenung dan memikirkan kabar tersebut selama beberapa hari. Ia pun dipinjami buku *Kebenaran al-Masih Akhir Zaman* karangan Rahmat Ali. Tidak lama kemudian, Bening mengalami pengalaman mistis berupa mimpi bahwa Ghulam Ahmad adalah Imam Mahdi yang sudah ditunggu itu. Dalam mimpinya, ia melihat dua matahari, yang satu sangat terang dan lainnya suram. Ia juga merasakan tubuhnya menjadi wangi. *Kuwu* kemudian masuk Ahmadiyah dan dibaiat oleh Haji Basyari dari Garut yang sengaja diundang ke Manislor oleh Ahmadiyah Cabang Cirebon. Kemudian diikuti oleh keluarganya dan beberapa penduduk desa yang memiliki kepercayaan yang sama.[13]

Pengalaman mistis *kuwu* Bening yang sangat dihormati di masyarakat Manislor memiliki posisi penting, karena ia dianggap menjadi tonggak penerimaan Ahmadiyah di daerah tersebut. Tidak hanya itu, keyakinan mistis tentang kebenaran Imam Mahdi dalam Ahmadiyah semakin kuat ketika terjadi peristiwa kematian tragis. Kematian tragis yang dimaksud adalah peristiwa pembunuhan misterius terhadap seorang perempuan kaya yang dianggap sangat anti-Ahmadiyah. Sebelumnya, ia dikabarkan sering membagi-bagikan uang pada pengikut Ahmadiyah Manislor agar keluar dari Ahmadiyah dan berhasil membujuk dua orang di antaranya.[14]

Namun, sebagian sarjana memiliki versi lain masuknya masyarakat Manislor ke dalam Ahmadiyah. Terdapat versi yang menyatakan bahwa masuknya Ahmadiyah dibawa oleh Haji Basyari dari Garut saat terjadi konflik antara *kuwu* Bening dan *ketib* desa, Kyai Marjan. Sebuah perselisihan yang dianggap mencerminkan persaingan antara kaum *abangan* dan *santri*. Namun asumsi

13 Djohan Effendi, "Ahmadiyah Qadyan di Desa Manislor," *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 1 1990/1410 H, hlm. 101.

14. Djohan Effendi, "Ahmadiyah Qadyan di Desa Manislor," hlm. 105.

tersebut diragukan oleh sarjana lainnya.[15] Konon perselisihan antara *ketib* desa dengan *kuwu* melibatkan saudara *kuwu* sendiri, seorang Ahmadiyah yang berasal dari Padang. Ia sampai berani memproklamirkan kebenaran Ahmadiyah di tengah jamaah shalat Jumat di Mesjid Desa, hingga terjadi pertentangan dengan pihak *ketib*. Sejak saat itu, penganut Ahmadiyah mendirikan masjid sendiri tak jauh dari Desa Manislor.[16]

Cerita mistis tentang kesesuaian *uga* dengan kedatangan Imam Mahdi juga berkembang di kalangan Ahmadiyah Garut. Terdapat *uga* yang menyatakan bahwa "*Lamun di Garut geus ngadeg tilu sasak ngajajar Imam Mahdi bakal sumping*" (Kalau di garut sudah berdiri tiga sasak berderet, maka Imam Mahdi akan datang). Pengikut Ahmadiyah meyakini bahwa *uga* tersebut sesuai dengan keadaan yang sebenarnya terjadi di Garut. Dalam interpretasinya, Bubun Sadkar, seorang seniman putra Sadkar, generasi pertama Ahmadiyah Garut, memberikan ilustrasi bahwa yang dimaksud tiga jembatan berjajar itu adalah jembatan Cimanuk, kereta api dan jembatan PTG. Pada perkembangan berikutnya, menurut Bubun, meski jembatan baru dibangun di jalan terusan Kerkhoff, karena *uga*-nya kuat maka jembatan PTG justru roboh sehingga jembatan berjajar di Garut tetap berjumlah tiga.[17] Penafsiran *uga* semacam ini sangat diyakini kebenarannya di kalangan Ahmadiyah, karena dianggap dapat memperkuat keyakinan mistis terhadap peristiwa yang sebenarnya terjadi di masyarakat.

Cerita yang bersumber dari *uga* yang hampir sama terdapat juga di Cisalada, Bogor, salah satu cabang Ahmadiyah tertua di

---

15 . Ahmad Najib Burhani, *When Muslims are not Muslims*, hlm. 91-92.

16. Rosidin, "Sikap pemerintah terhadap konflik keagamaan: Kasus Ahmadiyah Manislor," dalam *Kumpulan makalah yang dipresentasikan pada the 11th Annual Conference on Islamic Studies: Merangkai mozaik Islam dalam ruang publik untuk membangun karakter bangsa, Bangka Belitung, 10-13 Oktober* 2011, Jakarta: Direktorat Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, hlm. 443.

17. Wawancara dengan Bubun Basyariat Sadkar di Kantor JAI Cabang Garut, Jl. Ciledug, Selasa 16 Agustus 2016 jam. 10.30.

Indonesia. Sebelum kedatangan Ahmadiyah, salah seorang sesepuh kampung sudah meramalkan bahwa seorang utusan Imam Mahdi akan datang ke desa mereka suatu hari nanti. Ia mengatakan: "ikuti apa yang dia katakan meskipun dia pandai memainkan ular." Sebuah isyarat yang merujuk pada tradisi pawang ular dengan seruling yang serupa di India. Berdasarkan kepercayaan tersebut, ketika seorang *mubalig* Ahmadiyah datang, masyarakat pun berbaiat dan mengikuti ajarannya bahwa Ghulam Ahmad sebagai Imam Mahdi yang diramalkan sudah datang.[18] Sejumlah cerita tentang bergabungnya masyarakat ke dalam Ahmadiyah bisa ditemukan di banyak tempat, seperti dalam kasus Ahmadiyah Wanasigra dan Lombok. Kepercayaan akan datangnya juru selamat, Imam Mahdi atau Ratu Adil (Jawa, Sunda) atau Mas Panji Selapang (Lombok) bisa ditemukan di banyak budaya, tradisi dan etnis. Dalam banyak kasus, Ahmadiyah Qadian menggunakan keyakinan ini untuk menyebarkan ajaran mereka.[19]

Mudahnya penerimaan Ahmadiyah di Jawa Barat tidak bisa dilepaskan juga dari sifat kekerabatan masyarakat yang cenderung longgar dan terbuka terhadap pengaruh ajaran keagamaan dari luar. Karenanya, kehidupan keagamaan Orang Sunda cenderung beragam, baik kepercayaan agama lokal seperti Sunda Wiwitan, Hindu, Buddha, Islam hingga Kristen. Sejak runtuhnya kerajaan Sunda yang menganut agama Hindu pada tahun 1579, Masyarakat Sunda umumnya memeluk Islam. Namun, kedatangan Kolonial Belanda pada masa berikutnya membuat orang Islam Sunda mengalami kesulitan ekonomi sehingga bisa dipahami bila mereka kemudian mengharapkan kedatangan Imam Mahdi seperti tercermin dalam ragam *uga* para leluhur. Kedatangan Ahmadiyah ke tatar Sunda yang membawa misi Imam Mahdi dalam sosok Ghulam Ahmad seolah menemukan momentumnya ketika bertemu dengan

---

18. Agung P. Iskandar, "Mengunjungi Kampung Ahmadiyah di Cisalada, Bogor," http://m.jpnn.com/news.php?id=102060 (diakses Selasa, 23 Agustus 2016 jam. 12.07).

19. Ahmad Najib Burhani, *When Muslims are not Muslims*, hlm. 92.

ramalan leluhur dalam *uga* tersebut.

Sejalan dengan kajian Redfield, akulturasi ajaran Ahmadiyah dengan tradisi orang Sunda melalui *uga* tersebut kemudian cenderung berada dalam lingkaran tradisi kecil (*little tradition*) Islam yang dipraktikkan oleh Ahmadiyah. *Uga* bukanlah tradisi besar (*great tradition*) atau bentuk ortodoks dari pusat agama yang biasa dipraktikan kaum *elite*. *Uga* dianggap sebagai tradisi kecil atau heterodoks yang berada di wilayah pinggiran Islam, sekaligus menggabungkan elemen tradisi dan praktik lokal. *Uga* merupakan kepercayaan yang dipraktikkan oleh orang biasa dalam kesehariannya. Ia diyakini begitu saja secara *taken for granted*.[20]

Bagi kalangan Ahmadiyah Sunda, *uga* selanjutnya dijadikan bingkai (*frame*) gerakan Ahmadiyah dalam mempertahankan eksistensinya di Jawa Barat. Dalam teori gerakan sosial, aktifisme Islam seperti Ahmadiyah tidak bisa dilepaskan dari simbol, bahasa dan sejarah budaya masyarakat. Ia tumbuh dan berkembang seiring dengan kekecewaan dan penderitaan akibat eksklusi politik, perampasan ekonomi dan perasaan tumbuhnya ketidakmampuan berhadapan dengan kekuasaan luar. Ini yang kemudian menyebabkan Ahmadiyah Sunda mencoba menciptakan pelbagai bingkai (termasuk melalui saluran budaya seperti *uga*) untuk memotivasi, menginspirasi dan menuntut loyalitas kelompoknya. Bingkai gerakan itu kemudian menjadi semacam "jaminan moral" yang dimiliki oleh sebuah gerakan untuk mendorong ketertarikan individu dan membimbingnya.[21] Gerakan Ahmadiyah di Jawa Barat kiranya mencoba menggunakan simbol, bahasa dan sejarah budaya Sunda yang terkandung dalam *uga* di tengah penderitaan dan harapan masyarakatnya akan perubahan sebagai bingkai

---

20. Robert Redfield, *Peasant Society and Culture, An Anthropological Approach to Civilization,* Chicago: The University of Chicago Press, 1956, hlm. 70. Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion, An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001, hlm. 25.

21. Quintan Wiktorowicz, ed. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach,* Bloomington: Indiana University Press, 2004, hlm. 25.

gerakannya di Jawa Barat. Tradisi *uga* tidak bisa dilepaskan dari proses pembingkaian gerakan tersebut. Ia muncul seiring dengan meningkatnya berbagai kekecewaan dan penderitaan Masyarakat Sunda yang kemudian dijadikan bingkai gerakan Ahmadiyah melalui keyakinan datangnya Imam Mahdi.

Melalui proses akulturasi dan pembingkaian *uga* dalam tradisi Ahmadiyah Sunda, secara kultural kemudian menjelma menjadi sebuah identitas Ahmadiyah Sunda. Identitas yang dimaksud berkaitan dengan konsepsi yang dimiliki kalangan Ahmadiyah tentang dirinya sendiri dan citranya di mata orang lain. Identitas memungkinkan untuk melihat persamaan atau kemiripan dan perbedaan antara dirinya dan orang lain.[22] Ahmadiyah Sunda berusaha terus memproduksi identitasnya, mengkonstruksi dan merekonstruksi budaya lokal Sunda berupa *uga* dalam sistem penandaan atau representasi dirinya berhadapan dengan orang Sunda lainnya. Identitas Ahmadiyah Sunda terbangun setelah melalui proses panjang ketika saluran-saluran budaya Sunda seperti *uga* digunakan untuk memudahkan penerimaan masyarakat Sunda sekaligus memperkokoh eksistensinya melalui sistem representasi budaya yang sama sekaligus berbeda dengan masyarakat Sunda lainnya.

Kelompok Ahmadiyah yang seringkali dianggap kelompok *the others* mengidentifikan atau mendefinisikan diri mereka sejalan pada motif apa yang mungkin muncul. Maka ketika interaksi itu terjadi, identitas pun terbentuk.[23] Karenanya, identitas Ahmadiyah sebetulnya hasil konstruksi karena dibangun oleh kelompok

---

22. Yekti Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2006), cet. ke-2, hlm. 1. Lihat juga seputar kajian dentitas etnis masyarakat lokal dalam Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), cet. ke-2; Thung Ju Lan dkk., *Klaim, Kontestasi & Konflik Identitas: Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas* (Jakarta: LIPI, 2006); Ubed Abdilah S, *Politik Identitas Etnis* (Magelang: Indonesiatera, 2002).

23. Martin Lukito Sinaga, *Identitas Poskolonial "Gereja Suku" dalam Masyarakat Sipil, Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hal. 5.

mayoritas Islam yang menganggapnya sebagai sang *liyan*. Dengan perspektif ini, maka dalam identitas sebetulnya terkandung proses perjumpaan dan negosiasi. Identitas Ahmadiyah Sunda lebih sebagai proses representasi diri yang cair (*fluid*) berhadapan dengan dan dalam resistensi terhadap representasi pihak yang kuat atau diri komunitas tersebut. Sehingga dapat dikatakan bahwa terdapat pelekatan sementara pada sebentuk wacana (kesundaan) yang menceritakan identitas tersebut.[24] Karenanya, konstruksi identitas Ahmadiyah Sunda terbangun saat berhubungan dengan kelompok mayoritas. Kelompok Ahmadiyah berusaha bernegosiasi dan berkontestasi secara kultural dalam membangun identitasnya. Pilihan gerakan Ahmadiyah di Jawa Barat menggunakan saluran budaya Sunda seperti *uga* tidak lepas dari upaya negosiasi tersebut.

24. Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective* (London: Pluto Press, 1995), p. 60.

DAFTAR PUSTAKA

Abdilah S, Ubed. *Politik Identitas Etnis* (Magelang: Indonesiatera, 2002).

Abdullah, Irwan. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), cet. ke-2.

Bowie, Fiona. *The Anthropology of Religion, An Introduction,* Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

Burhani, Ahmad Najib. *When Muslims are not Muslims: the Ahmadiyya community and the Discourse on Heresy in Indonesia,* Thesis Ph.D., Santa Barbara: University of California, 2013.

Carey, Peter. *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855,* Leiden: KITV Press, 2008.

Coolsma, S. *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek.* Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1913.

Effendi, Djohan. "Ahmadiyah Qadyan di Desa Manislor," *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vol. 1 1990/1410 H.

Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective,* London: Pluto Press, 1995.

Formichi, Chiara. *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia,* Leiden: KITLV Press, 2012.

Iskandar, Agung P. "Mengunjungi Kampung Ahmadiyah di Cisalada, Bogor," http://m.jpnn.com/news.php?id=102060 (diakses Selasa, 23 Agustus 2016 jam. 12.07).

Ju Lan, Thung. dkk., *Klaim, Kontestasi & Konflik Identitas: Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas* (Jakarta: LIPI, 2006).

Kartodirdjo, Sartono. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course and Sequel,* 'S. Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1966.

Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi,* Jakarta: Rineka Cipta, 1990, cet. ke-8.

Maunati, Yekti. *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2006), cet. ke-2.

Panitia Kamus Lembaga Basa & Sastra Sunda, *Kamus Umum Basa Sunda,* Bandung: Penerbit Tarate, 1980.

Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture, An Anthropological Approach to Civilization,* Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

Rosidi, Ajip, ed. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia,* Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.

Rosidin, "Sikap pemerintah terhadap konflik keagamaan: Kasus Ahmadiyah Manislor," dalam *Kumpulan makalah yang dipresentasikan pada the 11th Annual Conference on Islamic Studies: Merangkai mozaik Islam dalam ruang publik untuk membangun karakter bangsa, Bangka Belitung, 10-13 Oktober* 2011, Jakarta: Direktorat Pendidikan Islam Kementerian Agama RI.

Shiraishi, Takashi. *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926,* terj. Hilmar Farid, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997.

Sinaga, Martin Lukito. *Identitas Poskolonial "Gereja Suku" dalam Masyarakat Sipil, Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Sofianto, Kunto. *Tinjauan Kritis Jemaat Ahmadiyah Indonesia,* Disertasi Universitas Kebangsaan Malaysia, Bangi: Neratja Press, 2014.

Warnaen, Suwarsih. et.al, *Pandangan Hidup Orang Sunda seperti Tercermin dalam Tradisi Lisan dan Sastra Sunda,* Bandung: Depdikbud Dirjen Kebudayaan Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda, 1987.

Wiktorowicz, Quintan. ed. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach,* Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Wawancara

Bubun Basyariat Sadkar di Kantor JAI Cabang Garut, Jl. Ciledug, Selasa 16 Agustus 2016 jam. 10.30.

Memetakan Akar Budaya Khas Kota Kudus Jawa Tengah

Oleh: Moh Rosyid
Dosen IAIN Kudus
Alamat Desa Gondangmanis, Rt.3/5, Kecamatan Bae, Kudus
Mrosyid72@yahoo.co.id
081 326 480 171 / 081 22 55 91 61

Pendahuluan

Keberagaman budaya bangsa Indonesia menjadi identitas keindonesiaan. Hal ini merupakan modal sosial terpenting untuk merajut kebersamaan. Sebagai masyarakat majemuk dan egaliter, masyarakat Indonesia saling menghargai ragam budaya sejak dulu kala. Akan tetapi muncul pertanyaan, benarkah kebudayaan asli Indonesia sudah mulai ditinggalkan bangsanya dalam memecahkan permasalahan berbangsa dan bernegara? Apa indikatornya? Hipotesa lunturnya budaya bagi masyarakat bila generasi mudanya tidak lagi dibekali pengetahuan yang cukup tentang kebudayaan asli Indonesia (indologi). Hal ini ini perlu menengok ke belakang bahwa untuk mempelajari kearifan lokal Nusantara, Universitas Leiden Belanda (berdiri tahun 1925) pernah memiliki fakultas indologi ketika ingin memahami budaya Hindia Belanda (Indonesia) saat menjajah, meskipun sekarang telah ditiadakan karena tidak berkepentingan dengan budaya

Indonesia. Dengan demikian, perlu memahami tulisan Conrad William Watson,[1] terdapat dua hal menurutnya upaya pemerintah (di negara mana pun) untuk menyehatkan kebudayaan suatu negara, yakni memberi semangat pada kegiatan kebudayaan dengan menyokong dana agar tidak kalah bersaing dengan budaya global dan mengambil tindakan tegas bila karya kebudayaan akan musnah.[2]

Pangkal akar budaya masyarakat Nusantara adalah tradisi lisan (TL). Ketika bangsa Eropa datang dan menyeragamkan pemakaian huruf Latin di Nusantara, TL tiba-tiba diafkir dan dipandang usang. Pemakaian huruf Jawi, Pegon, dan huruf lainnya sudah dikenal beberapa etnis di Nusantara seketika terbenam.[3] TL (*Oral Tradition*) berperan menguatkan ketahanan budaya bangsa. Hidupnya TL cermin hidupnya kebudayaan, tangguhnya TL jika tetap hidup dalam komunitasnya, hadir dalam kegiatan masyarakat, dan menjalankan fungsinya dalam konteks kehidupan, terwariskan dalam waktu segenerasi atau antargenerasi. Akibat terbatasnya

1 Tulisan profesor emiritus dari School of Anthropology and Conservation, University of Kent, UK, Conrad William Watson di harian *Kompas* 8 September 2015 'Tanggung Jawab atas Kebudayaan'.

2 Disahkannya UU Nomor 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan (PK) memfokuskan 10 obyek: tradisi lisan, manuskrip, adat istiadat, ritus, pengetahuan tradisional, teknologi tradisional, seni, bahasa, permainan rakyat, dan olahraga tradisional. UUD 1945 Pasal 32 mengamanatkan bahwa "negara memajukan kebudayaan nasional Indonesia di tengah peradaban dunia dengan menjamin kebebasan masyarakat dalam memelihara dan mengembangkan nilai-nilai budayanya". Pasal tersebut dijadikan dasar diterbitkannya UU Nomor 5 Tahun /2017 yakni upaya meningkatkan ketahanan budaya dan kontribusi budaya Indonesia di tengah peradaban dunia melalui perlindungan, pengembangan, pemanfaatan, dan pembinaan kebudayaan. Pasal 8 PK berpedoman pada (1) pokok pikiran kebudayaan daerah (kab/kota/provinsi), strategi kebudayaan, dan rencana induk PK. Pemda mendapat amanat menyusun dokumen perencanaan PK untuk acuan pembangunan nasional di bidang kebudayaan bersumber dari daerah. Pemerintah mengalokasian dana alokasi khusus (DAK) dari APBN 2019 sebesar Rp 5 miliar untuk pendanaan pemajuan kebudayaan di daerah.

3 Maman Mahayana. *Jembatan Kelisanan dan Keberaksaraan*. *Kompas*, 8 Januari 2012, hlm.22.

lingkungan, sejarah lokal lebih terbuka untuk berbagi sumber dan dapat memperkaya penulisan sejarah lokal. Salah satu keunggulan TL adalah kemampuannya mengungkapkan perasaan terdalam dari penuturnya atau dari masyarakat komunitas tradisi tersebut. Cakupan TL tidak hanya dongeng, mite, dan legenda, tetapi lebih luas. Apalagi (terutama masa lalu) masyarakat belum mempunyai tradisi tulis sehingga segala pengetahuan dan yang menyangkut sistem kognitif kehidupannya ditransmisikan secara lisan, seperti hukum, UU, kebiasaan, pengobatan, ekspresi kesenian, sistem ekologi, tata cara bermasyarakat, berperilaku, pengajaran, dan yang berkait dengan mata pencaharian, meskipun TL banyak yang bertumbangan akibat nihilnya penutur.

Naskah ini merupakan bagian dari upaya melestarikan ragam budaya TL di Kudus Jawa Tengah agar terdokumentasikan. Mengenal Kota Kudus, di awali dengan memahami Sunan Kudus, Kota Kudus masa lalu, dan Menara Masjid al-Aqsha Kudus.

Biografi Sunan Kudus

Sunan Kudus (Jafar Shodiq) adalah putra dari Sunan Ngudung atau Usman (seorang putra Sultan di Mesir yang berkelana hingga ke Jawa) dengan Nyi Gede Maloka (putri Sunan Ampel dengan Nyi Ageng Manila). Usman Haji (dari Jipang Panolan, sebelah utara Blora Jateng)bin Raja Pendeta bin Ibrahim Asmarakandi bin Maulana Muhammad Jumadal Kubra bin Zaini al-Khusain bin Zaini al-Kubra bin Zainul Aliem bin Zainul Abidin bin Sayid Khusain bin Ali (suami Siti Fatimah putri Nabi SAW). Sunan Kudus menikah dengan Dewi Rukhil, puteri Raden Makdum Ibrahim (Sunan Bonang, Tuban). Sunan Bonang putera Raden Rahmad (Sunan Ampel) putera Maulana Ibrahim Asmarakandi. Sunan Kudus adik ipar Sunan Muria (Raden Umar Said) perkawinannya dengan Dewi Rukhil dikaruniai anak lelaki, Amir Hasan. Riwayat lain, Sunan Kudus menikah dengan puteri Pangeran Pecat Tandaterung dari Majapahit dikaruniai 8 anak, yakni Nyi Ageng Pembayun, Panembahan Palembang, Panembahan Mekaos Honggokusumo,

Panembahan Kodhi, Panembahan Karimun, Panembahan Joko (wafat masih muda), Ratu Pakojo, dan Ratu Prodobinabar (yang kawin dengan Pangeran Poncowati, panglima perangnya Sunan Kudus). Keempat anak Sunan Kudus, yakni Panembahan Palembang, Panembahan Mekaos, Pangeran Poncowati, dan Pangeran Sujoko makamnya di kompleks makam Sunan Kudus, di belakang Masjid al-Aqsha Menara Kudus.[4] Sunan Ngudung pernah menjadi Senopati Kerajaan Demak serta imam Masjid Agung Demak, diberi tugas menyerang Majapahit di masa pemerintahan Girindra Wardana (Brawijaya VI). Sunan Kudus menggantikan tugas sang ayah yang gugur di medan laga. Ia berhasil memperluas wilayah kekuasaan Demak hingga ke Cirebon dan Madura.

Kudus yang pada masa itu masih berada di wilayah Karisedenan Pati, memiliki otonomi sendiri sebagai daerah perdikan yang bebas pajak dan upeti terhadap Demak. Sunan Kudus menjadikan daerahnya sebagai pusat politik dan keagamaan. Nama kecil Sunan Kudus adalah Jakfar Shodiq, putra Sunan Ngudung dengan Syarifah (adik Sunan Bonang), anak Nyi Ageng Maloka. Di Kasultanan Demak semasa dipimpin Raden Prawata, Sunan Kudus diangkat sebagai panglima perang Adipati Jipang, Arya Penangsang. Sunan Kudus banyak berguru pada Sunan Kalijaga. Di Kudus saat itu banyak umat Hindu, dalam cerita rakyat, agar menjadi muslim, Sunan Kudus menambatkan sapi (hewan kramat umat Hindu) diberi nama Kebo Gumarang di halaman masjid Menara Kudus. Penambatan sebagai upaya mengundang umat Hindu masuk masjid (menjadi muslim). Materi yang didakwahkan Sunan Kudus terhadap umat Hindu di antaranya menjelaskan surat *al-Baqarah* (sapi betina). Penulis belum mendapatkan referensi tertulis kisah tersebut.[5]

---

4 Solichin Salam. 1986. *Ja'far Shadiq Sunan Kudus*, cetakan ketiga. Menara Kudus: Kudus, hlm.13.

5 Pantangan menyembelih sapi bagi warga Kudus dipahami publik yang bukan warga Kudus, seakan-akan hingga kini warga Kudus masih berpantangan menyembelih sapi.Realitanya, sejak tahun 2003, penulis menyaksikan penyembelihan sapi tatkala Idul Qurban.Mendapatkan daging sapi setiap hari pun

Saat berhaji, Sunan Kudus singgah di Baitul Maqdis (*al-Quds*) mendalami Islam. Pulang ke Kudus membawa batu prasasti berbahasa Arab tertanggal 956 H (1549 M) terpasang di *mihrab* Masjid Menara Kudus. Menurut versi cerita rakyat, ketika Sunan Kudus berada di Baitul Maqdis, terjadi wabah penyakit mematikan yang diberantasnya dengan cara nonmedis. Oleh Amir Palestina (guru Sunan Kudus), memberikan wewenang menempati daerah di Palestina (tercatat dalam prasasti) yang dipindahkan ke Kudus Jawa Tengah. Sunan Kudus membangun Masjid Menara saat itu bernama *Loaram* semula diberi nama *al-Manar* atau Masjid *al-Aqsha* meniru nama masjid di Palestina. Menara Kudus dibangun pada 956 H/1549 M yang bentuknya menyerupai candi zaman Majapahit, seperti Candi Jago di Jatim dan Menara Kukul di Bali. Bentuk menara menyimbulkan akulturasi kebudayaan Hindu-Jawa dengan Islam.Menara dengan ketinggian 17 m dengan luas 100 m persegi. Masjid *al-Aqsha* Kudus (masyarakat Kudus memberi julukan Masjid Menara Kudus) seluas 1.723,84 m di lahan seluas 6.325 m, terdapat dua gapura kembar gaya Hindu di serambi luar, awalnya benteng pelindung masjid era kewalian. Panjang 548 cm, lebar 272 cm, tinggi 625 cm, lebar pintu 116 cm tinggi 271 cm. Gapura kembar bagian dalam merupakan pintu masuk masjid.

Terdapat menara berukuran 10 m, tinggi 18 m, bahan bangunannya batu bata merah, sirap, dan perekat batu bata dengan susunan selasar batu, kaki, tubuh bangunan dan atap. Bagian kaki (dasar) menara terdapat ornamen geometrik berupa batu hiasan segi empat, masing-masing ujungnya disambung hiasan segi tiga. Tahun membangun menara tertulis dalam huruf Jawa sebagai candra sengkala: *Gapura Rusak Ewahing Jagat*. *Gapura* berangka 9, *rusak* berangka 0, *ewahing* berangka 6, dan *jagat* artinya 1. Jadi, tahun pembuatan menara pada 1609 tahun Jawa/1687 M. Kompleks Masjid Menara terdapat makam Sunan Kudus panjangnya 225 cm, lebarnya 70 cm, dan tingginya 40 cm, tinggi batu nisan 68 cm,

---

bukan hal sulit di Kudus, peternakan sapi dan jagal (tempat penyembelihan) sapi pun telah lama ada di Kudus.Tetapi, sulit mendapat makanan khas Kudus yakni soto kudus yang ada adalah soto kerbau, belum penulis temukan soto sapi.

lebar 14 cm. Dalam cerita rakyat Kudus, Menara Kudus sebelum datangnya Islam di Jawa- terdapat beberapa tafsiran (1) tempat pembakaran mayat para raja atau kaum bangsawan Hindu, (2) bekas candi Hindu, bangunan candi menyerupai Candi Singosari dan Candi Kidal di Jawa Timur. Candi Kidal diduga didirikan tahun 1250, (2) di titik bangunan Menara Kudus sebelumnya terdapat sumber kembar (mata air) yang memancarkan air kehidupan (*banyu kauripan* atau *amarta/tirtakamandanu*). Masyarakat meyakini bahwa air dapat menghidupkan orang yang mati, agar tidak menodai akidah, sumber air ditutup dengan didirikannya Menara Kudus.[6]

Kota Kudus (*al-Quds*) didirikan Sunan Kudus (Ja'far Shodiq) bersama Kiai The Ling-Seng.[7] Sunan Kudus putra Raden Usman Haji (Sunan Ngudung) dari Jipang Panolan menikah dengan Syarifah, cucu Raden Rahmat (Sunan Ampel). Sunan Kudus adalah Senopati Kasultanan Bintoro Demak. Saat berhaji singgah di Baitul Maqdis (*al-Quds*) mendalami Islam. Pulang ke Kudus membawa

---

6 Solichin Salam, hlm.22-23.

7 The Ling-Seng diabadikan sebagai nama jalan dan diperingati hari wafatnya (*khoul*) 15 Asyuro. Makamnya di kampung Sunggingan Kecamatan Kota, Kudus. Nama yang diilhami oleh profesi pengukir-pelukis-pemahat (*nyungging*), bersebelahan dengan Masjid Telingsing. Pemberian nama masjid tersebut setelah pemugaran Masjid yang ketiga tahun 1984. Keberadaan Kiai The Ling-Seng belum setenar Sunan Kudus,ia ahli lukis dari Dinasti Sung Yunan, Tiongkok Selatan. Kedatangan di Kudus sebagai pedagang dan muballigh (*da'i*) mendirikan masjid dan pesantren di kampung Nganguk, Kudus. Eksistensi Tionghoa muslim di Kota Kudus sudah ada sejak abad ke-15 M. Hal ini adanya Kelenteng Hok Ling Bio di Desa Langgar Dalem, Kecamatan Kota berjarak 200 m dari Mas jid Menara Kudus di Desa Kauman. Kelenteng Hok untuk tempat ibadah umat Tri Dharma dibangun komunitas China Kudus pada abad ke-15 (lebih dulu daripada Masjid Menara Kudus) hingga kini masih eksis yang dikelola oleh Yayasan Nyoo Thiam Huk. Kelenteng Hok direnovasi pada 1889 dan 1976 berseberangan dengan Masjid Madureksan (masjid ini lebih dulu daripada Masjid Menara). Kelenteng Hok termasuk Cagar Budaya khususnya kusen dan pintu masuk, dua buah jendela (kanan dan kiri), empat buah pintu motif ukiran China, dan saka kayu jati. Di depan Kelenteng terdapat pohon Dewa Daru yang diambil kayu/rantingnya untuk kepentingan khusus. Sebelum Sunan Kudus hidup di Kota Kudus, terdapat seorang China, The Ling Sing yang lebih dulu. Perjumpaan keduanya di sebuah tempat kini dikenal Des*anganguk wali* dan pelantikan Sunan Kudus ditandai minum air dari tempat itu. The Ling Sing sangat membantu profesi Sunan Kudus dalam siar Islam. Profesi sebagai ahli lukis dan pemahat kayu dengan gaya Sun Ging.

batu prasasti berbahasa Arab tertanggal 956 H (1549 M) terpasang di *mihrab* Masjid Menara Kudus tertulis: *Dengan nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Telah mendirikan masjid al-Aqsha ini di negeri Kudus, khalifah pada zaman ulama dari keturunan Muhammad untuk membeli kemuliaan surga yang kekal, untuk mendekat Allah di negeri Kudus. Membina masjid al-Manar yang dinamakan al-Aqsha khalifatullah di bumi, yang agung dan mujtahid yang arief, kamil fadhil al-maksud dengan pemeliharaan al-Qodli Ja'far Shodiq tahun 956 hijrah Nabi SAW.*

Versi cerita rakyat, ketika Sunan Kudus berada di Baitul Maqdis, terjadi wabah penyakit mematikan yang diberantasnya. Oleh Amir Palestina (guru Sunan Kudus) memberi wewenang menempati daerah di Palestina (tercatat dalam prasasti) yang dipindahkan ke Jawa. Sunan Kudus membangun Masjid Menara saat itu bernama Loaram (desa di Kudus kini pun ada yang bernama Loram), semula diberi nama *al-Manar* atau Masjid al-Aqsha meniru nama masjid di Palestina. Masjid Al-Aqsa Kudus memiliki kekhasan berupa menara di halaman masjid, kompleks makam Sunan Kudus di belakang masjid, tempat wudlu (*padasan*) terdiri 8 pancuran (kran),[8] tajug tempat musyawarah Sunan Kudus, gapura kembar (di halaman masjid), gapura padureksan (di luar masjid), gapura samping masjid, gapura tajug (sisi samping belakang masjid).

Mengenal Kota Kudus Masa Lalu

Wilayah Kudus pada masa lalu dalam catatan arkeolog dan Kepala Penelitian Balai Arkeologi Yogyakarta Siswanto berupa laut. Masa itu berlangsung ketika (Pulau) Gunung Muria masih terpisah dari Pulau Jawa. Namun, karena pergolakan alam yang ekstrem, Muria akhirnya menyatu dengan Jawa antara lain membentuk daratan Kudus. Pendangkalan yang sempurna pada abad ke-18 dalam catatan geologi tidak hanya membentangkan daratan

8 Dalam ajaran Buddha, 8 kepala arca yang semula ada di 8 pancuran wudu Masjid al-Aqsha sebelum diperbaiki (sebagaimana kini) yang dikenal *asta sanghika marga* (asta: 8, sanghika: berlipat, dan marga: jalan) yakni 8 jalan utama yang benar dalam hal pengetahuan, keputusan, perkataan, perbuatan, cara penghidupan, daya usaha, meditasi, dan kontemplasi yang benar (suci, murni, luhur).

baru Kudus, Pati, Demak, sebagian Rembang dan Semarang Jawa Tengah sebagaimana kondisi kini. Hal ini diperkuat dengan hasil foto koleksi Badan Arsip Nasional RI (ANRI). Foto nomor register 573/38 KIT Jateng dan Yogyakarta tak menyebutkan tahun pemotretan, hanya keterangan gambar (narasi) singkat yakni vegetasi pantai di Residensi Kudus saat musim kemarau dengan pemandangan pandan (pohon/tumbuhan daerah pantai), nelayan, udang, dan benda lain di laut. Untuk mengetahui kapan pemotretan dapat dengan uji forensik. Gunung Muria masa lalu era glasial, yakni saat air laut surut, Muria menyatu dengan Pulau Jawa. Pada saat es mencair karena adanya peningkatan suhu semasa zaman interglasial, Gunung Muria terpisah dan terisolasi dari Jawa. Pada abad ke-17 dan 18 (pulau) Gunung Muria kembali bergabung dengan Pulau Jawa (antara lain menjadi daratan Kudus), akibat pelumpuran ekstrim di sepanjang pantai Semarang hingga Rembang.

Kudus dalam catatan VOC abad ke-17 di daratan pulau Jawa, orang bisa berlayar keliling Gunung Muria dengan perahu kecil (*VanBemmelen*). Tulisan *Map of Java* yang diterbitkan Geraard van Kuelen edisi pertama 1728 M, Adriana Reland menyebut Gunung Muria *de bergvan Japara*. Daratan itu sebagian menjadi ruas jalan Deandeles yang membentang dari Anyer (Banten) hingga Panarukan (Jawa Timur). Ada pula jalur kereta api, waduk, dan jaringan irigasi. Sebelum menyatu dengan Jawa, Gunung Muria adalah gunung berapi aktif. Amuk Gunung Muria kemudian mengubur peradaban purba yang kini dapat dilihat adanya situs Patiayam yang semula Gunung Muria Purba di Desa Terban, Kecamatan Jekulo, Kudus. Gunung Muria yang kini adalah gunung baru. Di situs Patiayam diteliti dan eskavasi (penggalian) ditemukan fosil binatang purba darat dan air, tengkorak manusia purba dan kapak perimbas yang terbuat dari batu. Hal ini disimpulkan oleh Siswanto bahwa Patiayam masa lalu telah mengenal peradaban. Siswanto memprediksi, di selat antara Pulau Jawa dan Muria terdapat dua pulau yang kemudian terpendam. Kisah terpisahnya oleh laut dan menyatu (Pulau) Gunung Muria dan Jawa tak bisa dilepaskan

dari Kudus masa kini. Kudus Kuno menurut Siswanto, adalah yang mendapat sebutan Kudus Kulon. Di Kudus Kulon abad ke-15 Sunan Kudus membangun Menara Masjid al-Aqsha. Adapun Kudus Wetan (timur Sungai Gelis) adalah wilayah baru yang dulu berupa laut. Kudus Wetan diarsitekturi Belanda.[9]

Ulang tahun (hari jadi) Kota Kudus setiap 22 September, meskipun sebagian masyarakat menganggap belum tepat. Diadakan sarasehan 'Meluruskan Hari Jadi Kota Kudus" pada 19/ Rajab/1435 H atau 19 Mei 2014 oleh Ketua Yayasan Masjid, Menara, dan Makam Sunan Kudus (YM3SK) merekomendasikan perlunya mengubah hari jadi Kota Kudus. Berdasarkan Perda Nomor 11 Tahun 1990 bahwa hari jadi Kota Kudus 23 September 1549 dari hasil konversi 1 Ramadan 956 H. Terdapat 3 versi penentuan hari jadi kota Kudus (1) setiap 22 September berdasarkan Perda Kabupaten Kudus Nomor 11 Tahun 1990 semasa Bupati Kol.Art.Soedarsono. Pertimbangannya berdekatan dengan hari besar nasional, (2) pada 2 Oktober 1549 bersumber dari prasasti *condro sengkolo Lombo* di atas *mihrab* Masjid Menara Kudus diperkuat oleh Ludvik Kalus dan Claude Guillot dalam bukunya *Kota Yerussalem di Jawa Masjidnya Al-Aqsa* dalam Inskripsi Islam Tertua di Indonesia (2008), (3) analisis sejarawan UGM Yogya yang ditunjuk Pemkab Kudus, terdapat 3 pijakan historis hari jadi Kota Kudus (a) 1 Ramadan, Sunan Kudus mengumumkan dimulainya puasa Ramadan, (b) 10 Muharram/ Sura, bertepatan buka luwur makam Sunan Kudus, (c) 12 Rabiul Awal, bertepatan peringatan Maulid Nabi. Berdasarkan hal itu, tahun 1990 tim sejarah UGM diketuai Prof. Djoko Suryo dengan anggota Djoko Soekiman dan Inajati Romli beserta keturunan Sunan Kudus merekomendasikan, hari jadi Kota Kudus 1 Ramadan 956 H/23 September 1549 M berdasarkan momen *dandangan*. Diteguhkan hari jadi Kota Kudus tertuang dalam SK Gubernur Jateng Nomor 1883/278/1990 tanggal 7 September 1990. Harapan sebagian warga Kudus, hari jadi Kota Kudus 23 September diubah menjadi 23 Agutus.

---

9 *Suara Muria, Suara Merdeka*, 18 November 2014, hlm.23.

Pertanyaannya, apakah sebelum 19 Rajab 956 H/23 Agustus 1549 belum ada Kota Kudus? atau Kudus berdiri sejak Sunan Kudus, berarti sebelumnya tak ada kehidupan di wilayah yang kini disebut Kota Kudus? Data sejarah perlu digali nama lain atau nama awal Kota Kudus, sehingga tak terjebak pada kata "Kudus". Perlu kompromi berbagai pihak yakni eksekutif, legislatif, dan masyarakat sejarawan untuk menentukan hari jadi kota Kudus sebenarnya. Penghormatan selain hal itu terhadap Sunan Kudus dalam bentuk riil perlu diwujudkan yakni dibuatnya museum peninggalan Sunan Kudus dan hal yang berkait dengan Kudus. Tujuannya agar peristiwa masa lalu tak sebatas didengar, tapi disaksikan generasi kini dan mendatang, meski di Kudus ada museum kretek.

Menara Masjid Al-Aqsha di Kauman Menara Kudus

Menara Masjid Al-Aqsha berupa bangunan vertikal tinggi 18 m menyerupai Candi Jago di Jatim dan Candi Menara (bentuknya seperti menara) yakni candi Hindu di Desa Candirenggo, Kecamatan Singosari, Malang, Jatim sisa reruntuhan candi tahun 1800-an. Sejarawan menafsirkan bahwa bentuk candi merupakan respon Sunan Kudus mengadopsi dan mengakulturasi karya budaya pemeluk Hindu. Keberadaan menara masjid berdasarkan inskripsi Arab Kuno yang terdapat di mihrab masjid Al-Aqsa, keberadaan masjid lebih dulu jika dibandingkan dengan menara. Masjid didirikan tahun 956 H/1549 M dan nama masjid tersebut adalah Al-Manar atau Al-Aqsa yang direnovasi pada 1919, 1933, 1976, dan 1978. Di area Masjid Al-Manar terdapat Menara masjid Al-Aqsa dengan pernik-pernik yang tertempel berupa keramik. Sakai Takashi dan Takimoto Tadashi, arkeolog Jepang menelusuri asal mula berbagai keramik di Masjid dan Menara Kudus pada 28 Agustus 2008 dikaitkan dengan agama dan peradaban. Menurutnya, dua di antara sekian banyak keramik di menara (menempel di atas pintu bagian utara dan bagian selatan) buatan pabrik keramik di Vietnam abad ke-14 s.d 15, meski pabrik kini sudah tiada. Keramik di bagian utara berbentuk segi empat, berwarna dasar putih, di bagian tengah berwarna sedikit kebiruan dengan motif bunga berusia paling tua

yakni awal abad ke-14 atau sekitar tahun 1450. Keramik di bagian selatan berbentuk lebih besar, lebih menarik, didominasi warna biru bermotinf bunga 'berbau' vietnam dan bentuknya 'berbau' Islam. Motif ini bisa ditemukan di Istambul, umurnya lebih muda, menjelang atau awal abad ke-15. Pernik keramik sebagian besar di masjid menara umumnya buatan China tahun 1920-an.[10]

Tim Balai Penelitian Cagar Budaya (BPCB) Jateng tahun 2014 memugar Menara Masjid Al-Aqsha Kudus melanjutkan tahun 2011. Pemugaran 2013 bagian mustoko atau atap serta sirap dan mengganti 3.000 buah batu bata yang rapuh di 28 lapis. Pemugaran pada Mei 2014 merevitalisasi batu bata, 80 persen rapuh diganti yang baru. Terdapat 10 ribu batu bata yang diganti karena rapuh. Teknik penggantian dengan cara konvensional, yakni mencopot satu per satu agar tidak mengganggu konstruksi. Pengerjaan dengan pola konsolidasi, yakni dari atas ke bawah karena medan yang sulit dan untuk kenyamanan peziarah. Untuk batu relief dan bentuk klasik yang kondisinya rusak atau hilang, dilakukan *repro* agar tak menghilangkan nilai sejarah.

Hasil temuan tim BPCB Jawa Tengah dalam pemugaran Menara Kudus, penyebab rusaknya konstruksi menara karena getaran kendaraan bermotor yang melintas setiap hari di depan menara. Dilakukan penggantian batu bata menara yang sudah rapuh dan pembuatan peredam getaran di bawah samping pondasi. Jaraknya selebar satu meter digali dan diberi batu kali dengan cor

10 Hubungan Kota Kudus dengan Asia Selatan terbukti ditemukannya 3 mangkok kuno, 2 berdiameter 15 cm dan tinggi 5 cm, yang satunya berdiameter 14 cm dan miniatur rumah khas Melayu produk China abad 15 saat pedagang China singgah di Pantai Purwodadi (berbatasan dengan Desa Wonosoco Kudus). Dua mangkok berdiameter 15 cm dan tinggi 5 cm, yang satunya berdiameter 14 cmditemukan Sutodirono, warga Desa Wonosoco, Undaan, Kudus tahun 2000 di petilasan pertapaan Raden Mas Singgah (Sunan Kalijaga) di Pegunungan Kendeng, desa setempat. Pada 2009 diserahkan pada Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Kudus sehingga perlu museum agar benda bersejarah terawat. Kudus pun kaya dengan penemuan benda cagar budaya, meski penanganannya belum optimal oleh Pemda Kudus.

semen.[11]Salah satu sudut konstruksi yang paling parah berada di sebelah timur letaknya berdekatan dengan akses jalan. Menurut tim, di sekitar Menara Kudus idealnya tak diperkenankan untuk dilewati mobil/motor karena getarannya menimbulkan keretakan bangunan menara. Pada Juni 2014 dipugar bidang tubuh menara bagian tengah hingga ke bawah yakni mengganti 10.000 batang batu bata yang rapuh dengan cara konvensional. Penempelannya memanfaatkan pecahan batu bata yang dilembutkan dan gamping untuk menghindari efek penggaraman dari semen. Kondisi menara terparah bagian tubuh di sebelah timur dengan tingkat kerusakan mencapai 60 persen karena getaran kendaraan yang lalu lalang disiapkan 10.000 bata yang bentuk dan kualitasnya mirip dengan batu bata aslinya yang terpasangdipesan di Desa Pasuruan, Kecamatan Jati, Kudus yang terbuat dari tanah lempung asli tanpa campuran dengan ukuran panjang 31 cm, lebar 15 cm, dan tebal 5 cm. Biaya pemugaran dari APBN tahun 2013 sebesar Rp 419,469 juta. Adapun anggaran APBN tahun 2014 Rp 300 juta.[12]

Keaslian sebuah benda pada saat konservasi dilakukan merupakan topik yang selalu menjadi bahan perdebatan. Apa tujuan dari intevensi (konservasi) terhadap satu obyek? Apakah mempertahankan keaslian materi atau keaslian penampilan? Konservasi ditentukan oleh konteks historis, sosial, politik, dan filosofinya. Ornamen Menara Kudus berbentuk piring, terbuat dari bahan keramik sebagian sudah tidak ada di tempat semula (hilang) dan ada yang masih menempel. Tetapi, pada pemugaran tahun 1980-an ada ornamen dipasang tak sesuai dengan posisi aslinya. Metode pemasangan ornamen dengan adonan nonsemen agar tak terjadi penggaraman.[13] Setelah sebulan pembongkaran, akhir Juni 2014 puluhan ribu batu bata Menara Kudus diperbaiki/diganti. Fase ini tim menghadapi masa sulit karena kondisi material (bata)

---

11 *Suara Merdeka,* 23 Mei 2014, hlm.21.

12. *Koran Sindo,* 6 Juni 2014, hlm.19.

13 . *Suara Merdeka,* 6 Juni 2014, hlm.24.

lama tingkat kerusakannya cukup parah bila dibandingkan dengan bagian sebelumnya yang telah dipugar. Batu bata lama ukurannya sudah tak beraturan dan banyak yang rapuh sehingga disusun lagi sebagaimana sediakala. Di dalam mencopot batu bata lama dilakukan metode konvensional yakni mencopot satu per satu dari badan menara. Begitu pula tatkala menggantinya dengan batu bata yang baru. Bila memotong menggunakan mesin pemotong untuk efesiensi waktu dan hasilnya lebih bagus. Kendala yang dihadapi tim, ukuran batu bata yang akan digunakan mengganti bata lama tidak pas sehingga diganti yang lebih tebal. Semula tebalnya 4,5 cm diganti 7 cm.[14]

Pemugaran Menara Kudus sejak April 2014 melibatkan 20-an pekerja dari tim Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala (BP3) Jateng. Pemugaran pernah dilakukan pada 2002. Tingkat kerusakan Menara Kudus mencapai 90 persen, terutama pada tubuh bangunan yang menghadap ke timur sudah lapuk dan rusak. Hal ini menurut juru pugar BPCB Jateng akibat getaran kendaraan bermotor yang lalu lalang, faktor cuaca berupa sinar matahari dan guyuran air hujan yang prosesnya terakumulasi sehingga membuat material mudah rusak. Langkahya mencopot semua batu bata di bagian kaki tubuh bangunan menara mulai dari terap pertama hingga terap ketiga. Pemugaran pada Juni 2014 mencapai 40 persen, maknanya sebagian dari tubuh Menara Kudus menggunakan material baru dan lebih kuat. Hal itu tidak menghilangkan nilai sejarah karena tidak menghilangkan atau menambah bagian pada Benda Cagar Budaya (BCB).[15] Fondasi Menara Kudus dipugar sebelum tahun 1980-an untuk menempatkan cor beton dengan kedalaman 50 cm sebagai penahan air agar tidak merembes ke bagian fondasi bawah yang masih menggunakan batu-bata. Menurut Tim BPCB, hasil penggalian fondasi pada September 2014, di sebelah selatan bangunan kedalaman fondasinya 190 cm terdiri 30 lapis batu bata. Sebelah utara sisi barat ukuran kedalaman fondasinya sama dengan

14 *Suara Merdeka*, 23 Juni 2014, hlm.24.

15 . *Suara Merdeka*, 4 Juli 2014, hlm.24.

sebelah selatan. Kedalaman fondasi gapura 80 cm dan fondasi pagar 1,5 m. Rata-rata fondasi hingga September 2014 masih normal dan tak ada masalah.[16]Hingga September 2014, pemugaran mencapai 80 persen dari target 100 persen pada 2014. Minggu 7 September 2014 dikunjungi oleh tim arkeologi BPCB Jateng dan Dirjen Kebudayaan Kemendikbud Kacung Marijan.[17]

Memasuki bagian akhir pemugaran, tim BPCB Jateng memperbaiki serta mengembalikan ornamen ukiran di bagian barat atau tepatnya di kanan dan kiri tangga menara. Selasar bangunan dan konservasi (pemeliharaan) bagian atas Menara atau pilar penyangga atap yang berbahan material kayu. Bagian tubuh Menara disemprot dengan zat antilumut, untuk bagian atas diberi cairan berbahan dari rebusan tembakau dan cengkihdikuaskan pada empat pilar penyangga atap serta bagian lain yang berbahan material batuagar material lama dan yang baru (pengganti) lebih awet dan tahan lama. Pada minggu ketiga September 2014 dilepasnya penyangga dari bambu yang digunakan sebagai alat bantu memanjat pemugaran bagian tubuh Menara. Pada awal Oktober finising secara menyeluruh pada material yang terpasang. Pertengahan Oktober 2014 pemugaran selesai.[18] Kurang lebih 10 ornamen yang menempel di tubuh menara berupa piring keramik kuno akan dipasang pada tempat semula agar keaslian benda cagar budaya itu tetap terjaga. Ornamen yang rusak diganti dengan ornamen yang mirip tanpa mengubah bentuk agar tetap utuh tanpa menghilangkan keaslian.[19]

Keramik piring buatan *Maastricht* Belanda diperoleh Yayasan Masjid, Menara, dan Makam Sunan Kudus (YM3SK) oleh pihak lain untuk melengkapi ornamen yang hilang, meskipun warna piringnya kuning kecoklatan, tidak sama dengan aslinya yakni biru.

---

16. *Suara Merdeka*, 3 September 2014, hlm.24.

17. *Suara Merdeka*, 9 September 2014, hlm.24.

18. *Suara Merdeka*, 18 September 2014, hlm.24.

19. *Suara Merdeka*, 3 Oktober 2014, hlm.24.

Piring keramik berukuran besar jumlahnya 20 buah, yang kecil 21 buah yang kurang satu untuk segera dicarikan.[20] Pembatasan kunjungan bagi wisatawan yang naik ke atas bangunan Menara Kudus akan diberlakukan terutama bagian paling atas atau kepala menara. Hal ini menurut BPCB Jateng, sebagian besar materialnya terbuat dari kayu, bukan dari batu andesit atau batu bata sehingga rentan kerusakan. Sebelum pemugaran pada September-Oktober 2014, 4 pilar penyangga mustaka kondisinya miring 11 cm ke barat. Setelah dipugar bisa kembali seperti semula. Agar kondisi material kayu di bagian atas Menara Kudus tidak bergeser dari tempatnya, diberi pengikat pelat besi agar kuat. Konstruksi penyangga pilar dan material kayunya hanya disatukan, tidak permanen, tapi *knock down* atau bisa dibongkar pasang. Karena itu, perlu kehati-hatian saat naik bagian atas.[21] Ada pula tiga tajuk yang beratap sirab atau genting yang terbuat dari kayu jati berbentuk kotak memanjang dan lonjong di kompleks Masjid dan Makam Sunan Kudus. Dalam merenovasi sirab, Yayasan Masjid Menara dan Makam Sunan Kudus (YM3SK) mengembalikan bentuk asli pasca-renovasi dengan memesan sirab khusus dari Kebumen berbahan tanah (genting). Dalam tajuk terdapat lamber siring, blandar takir, dan sunduk yang terbuat dari kayu jati. Bahkan sunduk dibuat dari kayu utuh sepanjang 8 meter.[22]

Setelah memugar sebagian bangunan Menara, BPCB Jateng dipimpin Rabiman pada Desember 2014 menyupervisi, mengawasi, dan mendampingi konservasi di kompleks Makam Sunan Kudus dan makam lain se-kompleks, seperti pembenahan pagar tepat di Makam Sunan Kudus dengan mengurangi ketinggian sebanyak dua lapis batu bata agar sirkulasi udara terjaga, terutama tatkala meningkatnya jumlah peziarah. Hal ini mengembalikan kondisi bangunan cagar budaya. Begitu pula pembenahan atap makam

20. *Suara Merdeka*, 7 Oktober 2014, hlm.24.

21. *Suara Merdeka*, 14 Oktober 2014, hlm.23.

22. *Suara Merdeka*, 9 Oktober 2014, hlm.21.

yang lapuk dimakan usia diganti dengan terakota yang merupakan fisik aslinya dan pembenahan nisan makam di kompleks Sunan Kudus yang rusak tanpa mengubah bentuk aslinya yang rata-rata berukuran besar. Bahan yang digunakan menggunakan pergantian berupa batu bata yang didatangkan dari Jatirogo Jawa Timur.[23]

Setelah memahami Sunan Kudus, Kudus sebagai kota pada masa lalu, dan Menara Masjid al-Aqsha Kudus, perlu pula memahami budaya khas Kudus.

Budaya Khas Kudus

Kota Kudus mendapat julukan kota santri, industri, konveksi, dan kretek yang memiliki budaya khas dan terlestarikanditopang oleh tradisi lisan. Ragam budayanya meliputi doa bersama dan karnaval budaya di beberapa desa sebagai ekspresi syukur atas anugerah Tuhan dan menghormati leluhur yang *mbabat alas* (pendiri desa) dan atau pendakwah. Tradisi dilatari olehpertama, normaIslam tiap desa yakni,

Pertama, *khoul* yakni perayaan tahunan hari wafatnya tokoh Islam atau sesepuh desa. Sebagaimana khoul Sunan Kudus tiap 10 Muharram/Syura di pelataran makam Sunan Kudus (anggota walisongo, di belakang Masjid Al-AqshoMenara Kudusdikenal buka luwur.[24]Diawali penjamasan pusaka peninggalan Sunan Kudus, keris Cintoko, setiap 1 Syura di halaman Masjid al-Aqsha Menara Kudus oleh Yayasan Masjid, Menara, dan Makam Sunan Kudus.

Begitu pula Khaul Sunan Muria tiap 15 Syuro di makam dan masjid Sunan Muria yang luasnya 19.777 meter persegi, menempati

---

23. *Suara Merdeka*, 20 Desember 2014, hlm.21.

24. Luwur adalah kain/luwur putih berukuran 1.600 m berwarna putih berfungsi menutup makam dengan dimode sebagaimana model renda-renda diganti dengan luwur baru.Luwur yang diganti tersebut, oleh masyarakat dianggap bertuah, sehingga luwur yang lama oleh panitia khoul dipotong-potong untuk dibagikan kepada warga Desa Kauman dan sekitarnya serta peziarah.Ada pula *sego jangkrik* yakni bungkusan yang berisi nasi dan lauk (daging kerbau atau kambing) yang dibagikan bagi masyarakat yang menghadiri acara yang dibungkus dengan daun jati.

tanah negara seluas 35 ribu meter persegi di Desa Colo, Kecamatan Dawe (di Gunung Muria).[25] Khaul Pangeran Puger,[26]Dewi Nawangsih dan Raden Bagus Rinengku, warga Dusun Masin, Desa Kandangmas, Kecamatan Dawe menggelar ritual *jubungan*tiap tahun pada kamis terakhir sebelum Ramadan di makamnya,[27] dan khoul di tiap desa.

Kedua, perayaan hari lahir Nabi SAW 12 Rabiul Awal (Mauludan) dilaksanakan tiap desa, sedangkan *Mauludan Jawiyan* hanya di Desa Padurenan, Kecamatan Gebog. *Mauludan Jawiyan* merupakan tradisi melantunkan sejarah Nabi SAW setiap Ahad Malam (dihadiri orang terbatas) dan setiap 12 Rabiul Awal (acara kolosal) dengan membaca syair yang tertuang dalam Kitab *al-Barzanji*. Kekhasannya berupa suara cengkok tinggi oleh kelompok penyair, mewarisi syair yang dilantunkan oleh Raden Muhammad Syarif dari Madura, pendiri desa dan penyiar Islam di Desa Padurenan. Kecamatan Gebog, Kudus. Adapula kekhasan mauludan di Masjid *at-Taqwa* Desa Loram, Kecamatan Jati dikenal *golok-golok mentok* yakni makanan disajikan dalam keranjang (golok-

---

25. Makam dan masjid tersebut termasuk benda cagar budaya berdasarkan keputusan Kepala Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Jateng No.988/102SP/BP3/PIX/2005 22 September 2005 dengan No. inventarisasi 11-19/Kud/11/TB/04 (untuk makam) dan No.11-19/Kud/02/TB/04 untuk masjid. Penetapan makam dan masjid Sunan Muria sebagai benda cagar budaya (BCB) berdasarkan keputusan Mendiknas No. 299/M/1999 tentang penetapan makam dan masjid di wilayah Provinsi Jateng sebagai benda cagar budaya.

26. Makamnya di Kelurahan Demaan, Kecamatan Kota, terdapat juga Raden Ayu Kuning, putri Mbah Puger, dan makam pengikutnya. Pangeran Puger keberadaannya terkait dengan Kerajaan Mataram Islam.Sehingga perlu pelacakan sejarah secara luas dan utuh.Peringatan khaul tiap 17 Muharrom.

27. *Jabungan* adalah wadah yang terbuat dari anyaman bambu dengan penutup daun jati berisi makanan berupa nasi, seekor ayam opor, dan lauk-pauk pelengkap seperti tahu, tempe, dan rempeyek goreng. Setelah didoakan dimakan besama, sedangkan paha dari opor ayam panggang diserahkan ke tokoh masyarakat desa setempat.Makna yang tersirat dari jabungan adalah melambangkan persatuan dan kekuatan warga dalam mencapai cita-cita dan mendoakan arwah leluhur.Masih banyak tokoh desa dan pendakwah yang dikhouli.

golok mentok), meskipun kini didominasi kemasan kardus karena praktis. Peringatan bertujuan mengharap berkah (*ngalab berkah*) pada Nabi dan masyarakat mengadakan arak-arakan berbagai hasil bumi terutama krupuk ampyang berwarna putih dan berbentuk bulat.

Ketiga, *dandhangan*. Pada awalnya berkumpulnya warga Kudus era Sunan Kudus dalam menyongsong 1 Ramadan dipusatkan di halaman Masjid al-Aqsha Menara Kudus.Kini, yang terlestarikan berupa arak-arakan dan pasar rakyat selama menjelang Ramadan difasilitasi Pemda Kudus. Keempat, *Rebo Wekasan* (*Rebu Pungkasan*) adalah doa bersama warga, khususdi Desa Jepang, Kecamatan Mejobo pada Rabu terakhir setiap bulan Syafar disertai pembagian air *salamun* (diyakini sebagai air penyembuhan dan panangkal musibah) berasal dari sumur peninggalan wali di Masjid Wali al-Makmur. Hal ini masih dilestarikan karena sugesti warga yang terobati penyakitnya dengan meminum air tersebut.

Selain empat tradisi tersebut, ada pula budaya ritual yang terkait dengan sumber kehidupan warga Kudus.Pertama, pertanian, seperti ritual *barian* yakni doa bersama pada malam 1 Muharam/1 Syura di area publik dihadiri semua warga desa tanpa memilah strata sosial dan usia, terutama desa yang berlahan persawahan, sebagaimana di wilayah Kecamatan Undaan. Kedua, perladangan tebu dikenal tradisi *Temanten Tebu*atau *nggantingi,* ritual menyongsong musim giling tebu PTP Nusantara IX, Pabrik Gula (PG) Rendeng Kudus(berumur 185 th).Ritual sejak tahun 1930 bertujuan agar tercipta keselamatan para tenaga tebang tebu, petani, dan karyawan PG Rendeng. Menu selamatannya ingkung ayam dan jajan pasar. Selamatan dikemas acara 'rasulan' yakni sajian seekor ayam utuh dimasak bumbu khas yangdiselenggarakan tiap subunit kerja, misalnya, bagian ketel, bagian giling, dsb. Sepasang sesaji dikirim ke Gunung Patiayam dan Gunung Rahtawu, ziarah di makam Sunan Kudus dan Sunan Muria, makam mbah Cendono dan mbah Juwero yang memiliki hubungan 'batin' dengan PG Rendeng. Pengantin yang ditokohkan adalah pasangan Sirwendo

(boneka perempuan) dan Danurwendo (boneka laki-laki) atau Srimeganti.

Prosesi ritual dengan arak-arakan menuju pintu tempat penggilingan, kemanten tebu dihias dengan janur kuning diiringi atraksi barongan, peralatan giling tebu dihias. Ketiga, budaya terkait kuliner jenang, seperti *Tradisi Tebokan* tiap 10 Muharam yang dimotori pengusaha jenang di Kelurahan Kaliputu, Kecamatan Kota menyambut tahun baru hijriyah. Prosesi ritual dimulai dari gang I Desa Kaliputu dan berakhir di balai desa dengan doa, selanjutnya jenang dibagikan pada warga. Prosesi menggunakan tebok atau tampah (wadah/bejana terbuat dari anyaman bambu) diletakkan di atas kepala pengirab). Pengirab (barisan ritual) terdiri anak lelaki mengenakan sarung, kemeja koko, dan berpeci, anak perempuan mengenakan jilbab dan busana muslimah. Menu yang tersaji berbagai jenis jenang/jadah (bubur) seperti kacang ijo, binthil, dan delima dan ragam makanan ringan lainnya (jajan pasar), dan ayam ingkung. Tujuan ritual adalah ungkapan syukur pengusaha jenang atas karunia Ilahi mengharap usaha jenang tetap berkah. Pertama kali kirab ini dilaksanakan pada 2006. Simbol tebok sebagai kemasan dan piranti produksi jenang, meski kini dikemas dengan kardus. Selain itu, budaya yang terkait dengan kuliner nasi pecel, seperti tradisi *Pincuk Pecel* di Desa Mlati Lor Kecamatan Kota dan kuliner lentog/lontong seperti kirab budaya lentog di Desa Tanjungkarang, Kecamatan Jati.

Keempat, ritual terkait situs yakni Ritual *Bulus Kupatan* di Desa Hadipolo, Kecamatan Jekulo yakni perayaan kupatan melestarikan 12 ekor bulus (kura-kura)tiap7 Syawal. Hewan tersebut dalam tradisi lisan semula adalah warga/orang yang mengerjakan persawahan tatkala muslim beribadah salat tarweh pada malam Ramadan yang disabda Sunan Muria. Bulus kini berada di kolam yang panjangnya 3 meter dan lebar setengah meter, bersebelahan dengan makam mbah Dudo. Kelima, tradisi perkawinan khas hanya bagi warga Desa Loram Kulon dikenal *Mubeng Gapura* yakni seusai kedua mempelai ijab qabul mengelilingi gapura di halaman Masjid

at-Taqwa. Gapura dibangun tahun 1596-1597 oleh ayah angkat Sultan Hadirin/isteri Ratu Kalinyamat dengan Tjie Wi Guwan, seorang etnis China yang menyiarkan Islam di Desa Loram Kulon, Kudus.Awalnya, media mengajak warga aktif ke masjid. Keenam, tradisi lumban sampan merayakan Idul Fitri di Desa Kesambi Kecamatan Mejobo diilhami oleh Hartono pada tahun 1990, mantan pegawai bank,berinisiatif untuk mendapatkan penghasilan (*income*) bagi desanya ketika pasar desa dipindahkan ke lokasi lain. Inisiatif dikembangkan memanfaatkan aliran sungai Piji dengan menyewakan perahu (sampan) untuk mengelilingi sungai.

Hal ini direspon masyarakat hingga tahun 2007. Inovasi dikembangkan dengan lomba dayung pada aliran sungai dengan 3 peserta dalam satu sampan, jarak tempuh 100 meter, ada pula mainan kereta keliling bagi anak-anak. Begitu pula warga Desa Colo, Kecamatan Dawe mengadakan acara parade seribu ketupat (semula berupa *bancaan*) sejak 2007 dengan pengumpulan ketupat dan lepet (makanan khas yang dibuat pada Hari Raya Idul Fitri) dari masyarakat dilanjutkan parade. Gunungan kupat dan lepet dipikul oleh petugas berpakaian serba hitam dan memakai *iket* kepala, dibawa dari Balai Desa Colo menuju makam Sunan Muria di Gunung Muria beserta ampyang (tempat memikul) berisi hasil bumi dan ketupat, lepet.

Setelah berkumpul di Makam Sunan Muria, doa bersama, ketupat dan lepet dibagikan masyarakat sekitar dengan cara keliling desa diiringi tabuhan rebana dan jidur diikuti barisan dari unsur masyarakat mulai dari Desa Colo, Japan, Kajar, dan Dukuh Waringin. Ketujuh, slametan, khusus warga nahdliyin berupa slametan (1) daur kehidupan, seperti usia kehamilan 7 bulan, kelahiran bayi, kematian pada hari H pasca pemakaman, hari kelipatan pasca kematian yakni 7, 40, 100, 1000 hari (*mendak*), *weton* (ulang tahun hari lahir), (2) *mbangun nikah* (ulang tahun hari perkawinan), (3) menggali sumur, (4) mendirikan rumah baru, (5) merehab rumah, (6) hari na-as (slametan tahunan pada hari kematian salah satu keluarga inti), (7) sehat dari sakit berat, (8)

terselamatkan dari musibah kematian, (9) menjelang ujian/tes bagi siswa,[28] (10) syukurananugerah (kenaikan pangkat/jabatan, dsb.) seperti slametan *khotmil quran* bagi khafid/khafidzoh penghapal al-Quran 30 juz, (11) slametan balita fase menjelang berdiri (*tumpak punjen*), (12) slametan bayi yang tanggal giginya/pergantian gigi baru (*pupak*), (13) slametan sumber air Sendang Dewot dan membersihkannya (*besik*) diiringi kirab budaya dan pagelaran wayang khas Kudus, wayang klitik,di Desa wisata Wonosoco, kawasan hutan Kendeng, (13) slametan pascapanen. *Slametan* ini lazimnya tuan rumah mengundang (yang mempunyai hajat) mengundang tetangga dekat untuk berdoa bersama di rumahnya yang dipimpin kiai setempat atau modin desa/dukuh. Kedelapan, tradisi a*pitan/dzul qa'dah* (bulan antara Syawal dan Dzul Hijjah) atau dikenal sedekah bumi yang lazim digelar wayang kulit difasilitasi pemerintah desa di setiap desa sebagai ekspresi syukur pada Tuhan dengan hiburan rakyat. Kesembilan, ritual situs di Patiayam, Desa Terban, Kecamatan Jekulo.

Di situs itulah ditemukannya makhluk purba jenis *hominid*. Acara ritual dikemas dengan sedekah bumi, karnaval keliling desa dan tirakatan di Sendang Pengilon, Gua Dalem, Gunung Slumprit, Gunung Barongan, Gubug Penceng, dan Geneng Nongko pada satu kawasan.[29]Kesepuluh, Perayaan Bwee Geeoleh komunitas Tionghoa di Kudus yang dihadiri komunitas China dari kota lainnya. Ritual

---

28. Sebagaimana sedekah nasi kepel (nasi bungkus dan lauknya) sebelum melaksanakan hajatan seperti ujian bagi anak sekolah membawanya ke Masjid at-Taqwa Desa Loram Kulon kepada pengelola masjid.Nasi didoakan oleh pengelola masjid dan dibagikan bagi warga.

29. Hal itu dilakukan karena keprihatinan rusaknya situs dan lingkungan alam di sekitar situs Patiayam. Oleh Pemkab Kudus, dibentuklah Tim Pelestari dan Pengembangan Situs Patiayam (TP2SP) pertengahan tahun 2006. APBD Kabupaten Kudus mengalokasikan tunjangan bagi 6 orang penemu fosil dan penjaga kawasan situs Patiayam yaitu Jasmani Mendeng, Bukhori, Sardi Lacung, Sardi Ronjam, Sudar, dan Mustofa. Masing-masing mendapatkan tunjangan Rp 600.000; perorang pada 6 Oktober 2007.

mengungkapkan terima kasih warga China atas karunia Tuhan (Dewa Bumi) di Klenteng Hok Bien Bio dan mengarak para dewa mengitari kota Kudus.

Hasil Perenungan

Terdapat beberapa konsep budaya yakni budaya utama atau budaya dominan dikenal budaya santri, budaya elit, dan budaya jelata.Konsepsi budaya santri dimunculkan karena Kudus diidentikkan dengan kota santri dengan indikator banyaknya pesantren, kiai, dan terdapat dua makam anggota wali sembilan yakni Sunan Kudus dan Sunan Muria. Konsep budaya santri; secara sederhana dapat dipahami bahwa kata 'budaya santri' dapat dipilah dalam dua kajian dari aspek pemaknaan. Budaya dimaknai sebagai aktivitas yang mentradisi dan menjadi kebutuhan komunitas, sedangkan kata 'santri' merupakan perpaduan dari dua kata 'san' dari kata 'ihsan' yang bermakna kebaikan/kebajikan, kata 'tri' bermakna tiga hal yakni beriman, berislam, dan berihsan. Jadi 'santri' adalah personifikasi tiga kebajikan. Pandangan lain, kata 'santri' dari bahasa Arab dari huruf *'sin, nun, ta,* dan *ra'*. Sin dari kata *satrul 'uyub* (menutup aib), *nun* dari kata *nailulbarokah* (mencari barokah dari kiai), *ta* dari kata *tarkul ma'asyi* (meninggalkan maksiyat), dan *ra'* dari kata *riyadlotun nafsi* (melatih/mengatur nafsu). Jadi, santri haruslah mampu menutup/menjauhi aib diri, mampu mencari barokah dalam berilmu, mampu meninggalkan maksiyat, dan mampu melatih diri dengan cara mengendalikan nafsu negatif. Pesantren didefinisikan tempat pendidikan dan pengajaran yang menekankan pelajaran agama Islam dan didukung asrama sebagai tempat tinggal santri yang bersifat permanen.

Konsep budaya elit, dikotomi budaya elit dan jelata sebagai relasi kuasa kelompok dominan dengan subordinan. Budaya elit *(elite culture)*,yakni kebudayaan diciptakan, didukung, dikembangkan sejumlah anggota masyarakat yang berkuasa demi kepentingannya sendiri. Ada pula budaya jelata *(folk culture)* yakni kebudayaan terikat peristiwa sosial-budaya yang berposisi terendah

dalam hirarkhi kebudayaan, budaya elit sebagai puncaknya. Hal yang perlu dikembangkan bahwa ragam tradisi tersebut perlu dikembangkan dengan mendesain dalam riset budaya. Beberapa tradisi yang dilestarikan warga Kudus pada dasarnya akumulasi budaya santri, elit, dan jelata.

Penutup

Suku bangsa di Indonesia berkembang karena bersentuhan dengan masyarakat global. Perkembangan itu, budaya khas Nusantara di berbagai daerah tetap eksis, tak tercerabut akarnya sebagai jati diri bangsakarena dilestarikan dengan kesadaran rakyat dan pemimpinnya. Warga Kudus melestarikan tradisinya berbekal kesadaran untuk *nguri-uri* tradisi yang identik dengan doa, kirab/ karnaval, dan panggung hiburan seni rakyat. Tradisi tersebut terlestarikan didukung oleh pemerintah desa/daerah dengan dinamika budaya, mulai dari penghormatan terhadap pendakwah dan pendiri desa dengan acara rutin tahunan dikenal *khoul*, perayaan kelahiran Nabi SAW, menyongsong 1 Ramadan, ritual dan kirab budaya yang terkait dengan sumber perekonomian warga seperti pertanian, perladangan, kuliner khas Kudus, dan daur kehidupan.

Nilai yang dapat diambil hikmahnya dari terlestarikannya budaya khas Kudus pertama, mengenang jasa baik leluhur dengan doa kolosal yakni khoul dan Maulid Nabi SAW. Kedua, memohon pada Tuhan agar sumber perekonomiannya sejahtera dilakukan dengan berdoa yang disertai ekspresi budaya kirab. Ketiga, mengungkapkan syukur pada Tuhan atas kesuksesan hidup, terselamatan dari musibah hidup, menyongsong kehidupan yang lebih baik pun dilakukan dengan tradisi daur kehidupan. Hal ini bermuara pada doa yang didesain dengan budaya khas. Dengan demikian, budaya khas Kudus diilhami oleh kesadaran warga Kudus dalam mengenang jasa leluhur dan memohon pada Tuhan disertai ekspresi budaya yang dinamik oleh lintas etnis.

DAFTAR PUSTAKA

Conrad William Watson.*TanggungJawab atas Kebudayaan*. *Kompas* 8 September 2015.

Maman Mahayana. *Jembatan Kelisanan dan Keberaksaraan. Kompas,* 8 Januari 2012.

Solichin Salam. 1986. *Ja'far Shadiq Sunan Kudus,* cetakan ketiga. Menara Kudus: Kudus.

Pasar Papringan: Menjaga Tradisi Temanggungan Melalui Sajian Kuliner Lokal yang Eksotis

Oleh: Adoniati Meyria Widaningtyas

ABSTRAK

TULISAN ini mengeksplorasi Pasar Papringan yang keberadaannya membawa konsep revitalisasi desa melalui pemanfaatan kerimbunan bambu sebagai konservasi alam, konservasi budaya lokal dan penguatan pangan tradisional Temanggungan. Pasar Papringan menempati sebuah kebun bambu di pojok Dusun Ngadiprono, Desa Ngadimulyo, Kecamatan Kedu, Kabupaten Temanggung, Jawa Tengah. Pasar ini memiliki keunikan pada perpaduan sajian antara makanan tradisional Temanggung yang dijual, cara penyajiannya, sistem pembayaran keping bambu, juga *dolanan* anak dan kesenian tradisional. Pasar Papringan biasanya buka pada hari Minggu Wage dan Minggu Pon (*dino pasaran*) sejalan dengan sistem penanggalan Jawa berdasarkan kepercayaan masyarakat tentang "*wayah rejeh*" atau beramai-ramai menjual hasil bumi mereka. Ide dasar keberadaan Pasar Papringan sejatinya untuk menghapus pemahaman bahwa bambu merupakan simbol kemiskinan dan mistis – tentang tempat tinggal mahluk halus – kemudian tergantikan oleh pemaknaan serta pemahaman masyarakat pada nilai ekologis dan ekonomis pohon bambu untuk merawat budaya Temanggungan.

Masyarakat Temanggung masih mempertahankan budaya Jawa – tata sistem simbol dan pranata sosial – sehingga meyakini bahwa

ada keterkaitan antara pola hidup manusia dengan makanan dalam menggambarkan hubungan antara lingkungan, pilihan makanan dan pola-pola hidup tradisi Temanggungan. Dengan menggunakan pendekatan *Brainware Management System* untuk melihat makanan tradisional sebagai salah satu bentuk artefak (*artifact*), dan pendekatan *folklore* untuk menjelaskan makanan tradisional sebagai narasi pola hidup masyarakat berdasarkan bahan makanan dan cara pengolahannya, maka dapat disimpulkan jika keanekaragaman olahan makanan masyarakat menunjukan kearifan lokal pengolahan pangan, pola-pola interaksi sosial, tata hidup dan kehidupan sehat, sosial, religi, dan inisiatif lokal lainnya. Tulisan ini menggunakan metode penelitian kualitatif dalam bentuk deskriptif analitis, kemudian informasi terkait obyek penelitian didapati melalui proses observasi lapangan dan wawancara mendalam.

Tulisan ini memberikan kesimpulan bahwa Pasar Papringan telah mampu mengembalikan memori mengenai makanan-makanan tradisional Temanggung serta membentuk ruang bagi masyarakat untuk membangun kembali keselarasan sosial melalui interaksi yang *guyub*, rukun, saling menghormati sekaligus keselarasan dengan alam dan budayanya.

Pendahuluan

Makan dan makanan bagi manusia tidaklah sebatas memasukkan makanan ke mulut, tetapi seringkali dikaitkan dengan aspek sosial budaya. Aspek sosial budaya yang dimaksud adalah fungsi makanan dalam masyarakat yang berkembang sesuai dengan keadaan lingkungan, agama, adat, kebiasaan, dan pendidikan masyarakat. Aspek sosial budaya tersebut yang kemudian membedakan makanan dari satu bangsa dengan bangsa lain, dari satu daerah dengan daerah yang lain, dan dari satu komunitas dengan komunitas yang lain, bahkan status sosial yang satu dengan status sosial yang lain. Makanan sering dianggap juga sebagai bagian penting untuk menunjukan identitas seseorang atau sekelompok orang.

Indonesia sebagai sebuah bangsa dengan beragamnya suku dan budaya memiliki aneka ragam makanan atau kuliner khas yang sering disebut makanan tradisional. Makanan tradisional merupakan identitas masyarakat di masing-masing daerah. Makanan tradisional terbentuk oleh proses perkembangan yang berjalan bertahun-tahun, yakni proses penyesuaian antara makanan yang dikonsumsi dengan jenis-jenis bahan makanan yang ada serta bentuk aktivitas yang dijalankan masyarakat setempat. Esensi makanan tradisional bukan sebatas makanan khas suatu daerah atau masyarakat, namun lebih dari itu didalamnya terdapat sumber pangan, obat-obatan sekaligus media tradisi adat budaya, dan sistem kepercayaan masyarakatnya.

Eksistensi makanan tradisional telah mengalami pergeseran nilai serta jarang dikonsumsi karena pengaruh modernisasi melalui globalisasi, terutama dalam konteks masyarakat urban. Dewasa ini pilihan konsumsi makanan jatuh pada makanan yang serba praktis – terkhususnya dalam masyarakat urban. Pergeseran tingkat konsumsi makanan menunjukkan bahwa makanan tradisional tampak mulai dilupakan keberadaannya oleh kebanyakan orang. Salah satu pilihan bagi masyarakat yang serba sibuk dengan aktifitas atau rutinitas keseharian yaitu makanan cepat saji (*fast*

food). Fenomena makanan cepat saji ini juga dapat dilihat dari munculnya berbagai gerai makanan cepat saji atau makanan asing yang bermunculan di berbagai tempat sekaligus menggeser warung atau kedai yang menjual makanan tradisional. Selain itu, makanan cepat saji telah menjadi *lifestyle* di konteks masyarakat urban, dengan kemasan jajanan modern yang unik dan bagus. Generasi muda saat ini lebih memilih menikmati makanan asing sebagaimana masakan Jepang, *Western*, Korea, dan lainnya ketimbang makanan-makanan tradisional Indonesia. Baik dari sisi kemasan dan cara penyajian makanan tradisional Indonesia selama ini dirasa kurang menarik.

Perubahan perilaku masyarakat dan pengaruh budaya dari luar Indonesia tidak dapat dipungkiri menjadi salah satu faktor hilangnya makanan tradisional. Hilangnya makanan tradisional saat ini sudah bukan lagi hal yang yang luar biasa. Di berbagai daerah di Indonesia berbagai jenis makanan dan jajanan tradisional kini sudah sulit bahkan tidak dapat dijumpai lagi, bahkan para pembuatnya pun berangsur-angsur berkurang. Padahal jika ditelusuri dalam kacamata kebudayaan, dalam satu jenis makanan tradisional saja terkandung narasi tentang kejayaan masa lalu, harmonisasi sosial, nilai ekologi, hingga perubahan dalam masyarakat, bahkan identitas. Hal ini dikarenakan makanan tradisional merupakan memori komunal sejalan pada materi kebudayaan lokal. Dengan demikian, sangatlah disayangkan apabila makanan tradisional sebagai warisan leluhur menjadi hilang keberadaannya sejalan dengan era modernisasi yang mengutamakan kelajuan informasi karena kemajuan teknologi. Apakah modernisasi justru memberi jalan baru agar masyarakat semakin melupakan aspek sosial-budaya bangsa yang diwariskan oleh nenek moyang dahulu sebagai identitas bersama?

Jawa sebagai salah satu pulau di Indonesia, saat ini mengalami perubahan sosial karena pembangunan dan pengaruh globalisasi. Kendati demikian, ternyata di beberapa wilayah di Pulau Jawa masih mempertahankan serta merawat tradisi lokal, salah satunya makanan tradisional. Dalam konteks di masa lampau,

makanan tradisional merupakan makanan pokok, obat-obatan, dan perlengkapan untuk memulai ritual adat, juga merupakan sistem kepercayaan. Masyarakat Jawa yang masih mempertahankan tradisi di era modern ini memiliki kesadaran untuk merawat lokalitas dan kekhasan makan tradisional, sebagaimana terjadi di Temanggung, Jawa Tengah.

Kabupaten Temanggung adalah sebuah daerah yang berada di antara dua gunung yang biasa dikenal sebagai gunung kembar yaitu Sindoro – Sumbing. Sebagian besar wilayah Temanggung adalah pegunungan dengan tanah yang cukup subur untuk bercocok tanam, sehingga berpengaruh pada sumber nafkah penduduknya yang mayoritas petani. Meskipun Temanggung dikenal sebagai kota tembakau, namun masyarakat Temanggung tidak semuanya bertanam tembakau karena di beberapa wilayah justru dikenal dengan tanaman palawijanya yang terbagi dalam *palapendem* (umbi-umbian) dan *pala gemantung* (jagung, kedelai, dll)[1].

Masyarakat Temanggung sendiri telah sejak lama mengolah dan mengkonsumsi palawija menjadi berbagai jenis makanan lokal atau makanan tradisional Temanggungan dengan berbagai nama yang unik. Nama-nama ini diangkat dari cara pengolahan, bentuknya dan bahkan ada yang namanya dianggap sangat menjijikkan dan sebenarnya tidak pantas untuk nama makanan. Akan tetapi karena nama tersebut sudah turun-temurun digunakan untuk menyebut makanan yang diolah masyarakat sendiri, maka tetap harus dihormati dan dipertahankan seperti aslinya. Tidak kurang dari 150-an jenis makanan tradisional baik dalam bentuk jajanan pasar (*kudapan*), masakan, lauk pauk dan minuman.Namun saat ini tidak banyak lagi makanan dan minuman tradisional Temanggung yang disajikan dan dinikmati, terkecuali pada acara-acara khusus desa seperti *nyadran* atau *merti* desa. Pemerintah daerah pun belum begitu serius merevitalisasi makanan-makanan tradisional, serta

1 Pala pendem adalah jenis palawija yang berjenis umbi-umbian. Sedangkan pala gemantung adalah jenis palawija yang tumbuh dengan menggantung pada dahan atau ranting induknya.

menjadikannya sebagai salah satu *icon* Temanggung.

Kehadiran Pasar Papringan di Temanggung seakan memberi gairah baru bagi keberadaan makanan tradisional Temanggungan. Keunikan Pasar Papringan justru menarik minat masyarakat bahkan generasi muda bukan hanya mengenal tetapi juga menikmati kembali berbagai jenis makanan tradisional Temanggungan sekaligus menikmati budaya Temanggungan dan permainan atau dolanan tradisional anak.

Tulisan ini kemudian menggambarkan keberadaan Pasar Papringan sebagai sentral pengembalian tradisi budaya Temanggungan melalui makanan tradisional. Keberadaan Pasar Papringan sendiri setidaknya mengandung beberapa tujuan penting yaitu revitalisasi desa, konservasi alam melalui pemanfaatan kerimbunan pohon bambu, konservasi budaya Temanggungan dalam bentuk makanan tradisional, pemberdayaan masyarakat melalui penguatan pangan lokal dan membangun kembali nilai-nilai lokal masyarakat Temanggung.

Makanan, Budaya Dan Identitas Masyarakat

Koentjaraningrat mendefinisikan kebudayaan sebagai keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan bermasyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar. Dalam definisi ini kebudayaan bermakna sangat luas dan beragam karena mencakup proses dalam kehidupan manusia yang diwariskan antargenerasi. Koentjaraningrat membagi kebudayaan dalam 3 (tiga) bentuk, yakni sistem ide (*ideas*), sistem aktivitas (*activities*), dan sistem artefak (*artifacts*). Sejalan dengan pemahaman tersebut adalah pendapat J. J. Hoenigman bahwa terdapat 3 wujud kebudayaan yang salah satunya artefak sebagai hasil karya manusia. Artefak merupakan wujud dari sebuah kebudayaan berbentuk fisik, hasil aktivitas, perbuatan dan juga karya manusia di masyarakat yang dapat berupa benda ataupun hal-hal yang bisa diraba, didokumentasikandan dilihat.

Konsep kebudayaan lain muncul dari Jan Harold Brunvand (1965) dan James Danandjaja (2002) dengan mengenalkan konsep *Folklore* sebagai sebagian kebudayaan suatu kolektif (baca: masyarakat) yang tersebar dan diwariskan turun temurun di antara kolektif atau masyarakat secara tradisional dalam versi yang berbeda, baik dalam bentuk lisan maupun contoh yang disertai dengan gerak isyarat atau alat bantu pengingat (*mnemonic device*). Ciri-ciri *Folklore* yaitu: (a) penyebaran dan pewarisannya dilakukan secara lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya; (b) bersifat tradisional yang disebarkan dalam bentuk relatif atau bentuk standar dan disebarkan di antara kolektif tertentu dalam waktu yang cukup lama; (c) karena penyebaran dari mulut ke mulut, maka folklore timbul dalam berbagai versi dan varian; (d) bersifat anonim dan biasanya mempunyai bentuk berumus atau berpola; (e) mempunyai fungsi dalam kehidupan bersama dalam suatu kolektif; (f) bersifat pralogis yaitu memiliki logika sendiri yang tidak sesuai dengan logika umum serta menjadi milik bersama (*collective*) dari kolektif tertentu dalam bentuk yang sederhana.

Folklore dapat berbentuk: (a) *folklore* lisan seperti bahasa rakyat, ungkapan tradisional, pertanyaan tradisional atau teka-teki, puisi rakyat, legenda, mitos, dongeng, nyanyian rakyat; (b) *folklore* sebagian lisan yang meliputi kepercayaan rakyat dan permainan rakyat; dan (c) *folklore* bukan lisan berbentuk material yaitu arsitektur rakyat dan makanan rakyat. Mendasarkan baik pada definisi Koentjaraningrat, J.J. Hoenigman maupun teori *folklore,* makanan tradisional atau makanan rakyat merupakan artefak atau bagian kebudayaan masyarakat yang disebut *folklore* bukan lisan. Dalam makanan tradisional atau makanan rakyat ini terdapat konsep makanan, bahan makanan, cara memperoleh makanan, cara mengolah makanan, cara penyajian, dan fungsi makanan yang erat dengan sistem sosial budaya dan kepercayaan masyarakat.

Menurut Guerrero makanan tradisional atau kuliner lokal adalah produk makanan yang sering dikonsumsi oleh suatu kelompok masyarakat atau dihidangkan dalam perayaan dan waktu

tertentu, diwariskan dari generasi ke generasi, dibuat sesuai dengan resep secara turun-temurun, dibuat tanpa atau dengan sedikit rekayasa, dan memiliki karakteristik tertentu yang membedakannya dengan kuliner daerah lain. Dengan kata lain, makanan tradisional dapat dikatakan sebagai identitas lokal karena keberadaannya yang menjadi bagian dari budaya masyarakat, seperti tata cara tertentu dalam mengolah bahan makanannya, perannya dalam budaya masyarakat dan tata perayaan, serta resep yang terjaga secara turun-temurun. Makanan sebagai material budaya sendiri dapat kita pahami dalam dua sisi, yaitu makanan sebagai sesuatu yang telah menjadi tradisi budaya dalam kehidupan sebuah masyarakat (*life culture*), dan makanan sebagai gaya hidup yang dikembangkan sebagai suatu budaya (*style culture*). Apabila kehidupan sebagai budaya yang sifatnya diwariskan dari generasi ke generasi (*generic*), maka gaya hidup sebagai budaya sifatnya dikembangkan secara kontekstual (*differential*).

Makanan tradisional sebagai tradisi turun temurun diolah dari tanaman pangan yang biasanya tumbuh disekitar masyarakat itu sendiri dan memiliki keterikatan sosial budaya dengan masyarakat. Masyarakat Jawa misalnya, dalam sistem kemasyarakatan hingga saat ini memandang tanaman pangan seperti halnya tanaman obat sebagai bagian dari kearifan lokal yang berbasis pada sistem kepercayaan dan sosial budaya yang hidup di masyarakat. Tanaman pangan yang menjadi sumber bahan olahan makanan dalam budaya Jawa terkait dengan keyakinan masyarakat pada Dewi Sri sebagai simbol kesuburan dan kesejahteraan. Keyakinan tersebut menjadi dasar bagi masyarakat dalam mengolah tanaman pangan menjadi makanan dan cara penyajiannya. Bahkan dengan keyakinan tersebut setiap makanan memiliki arti, fungsi dan waktu tertentu dalam penyajiannya, seperti makanan untuk sesaji, upacara desa, masa tanam atau masa panen, dan makanan sehari-hari.

Menariknya pemberian nama makanan tradisional tersebut memiliki filosofi atau arti masing-masing. *Tumpeng* misalnya merupakan akronim Jawa *'yen metu kudu mempeng'* atau ketika keluar

harus sungguh-sungguh semangat sehingga *tumpeng* biasanya disajikan adalam upacara atau acara syukuran yang dalam bahasa Jawa *selametan*. Nasi yang dibentuk kerucut bermakna harapan agar hidup selalu sejahtera, melambangkan tangan merapat untuk selalu menyembah Tuhan. Lauk pelengkap tumpeng biasanya terdiri dari ayam jago, ikan teri/ikan pethek, telur rebus utuh yang masih terbungkus kulit, sayur urapan yang masing-masing memiliki arti. Ayam jago (jantan) yang dimasak utuh ingkung dengan bumbu kuning/kunir dan diberi areh (kaldu santan yang kental) memiliki arti menyembah Tuhan dengan khusuk (*manekung*) dengan hati yang tenang (*wening*), santan areh berarti pengendalian diri dan sabar (nge"reh" rasa). Ikan Teri dan Ikan Pethek memberi makna kebersamaan dan kerukunan, karena ikan jenis ini hidup dengan bergerombol. Telur rebus utuh dan masih berkulit mengajarkan *"Tata, Titi, Titis dan Tatas"* dalam bekerja harus terencana, teliti, tepat perhitungan dan diselesaikan dengan tuntas. Sedangkan sayur urapan terdiri dari kangkung, bayam, kacang panjang, *taoge*, *kluwih* dengan bumbu sambal parutan kelapa atau urap dan lain-lain, dimana masing-masing sayuran memiliki makna tersendiri[2]. Tumpeng dengan filosofi Jawa dalam setiap pernik-perniknya menunjukkan identitas masyarakat Jawa yang setiap aktivitasnya mempunyai makna baik bersifat transenden dengan Tuhannya maupun hubungan dengan sesamanya.

Munculnya gerakan *back to nature* memberikan perubahan makna bahwa hal yang tradisional tidak lagi kuno dan usang tapi menjadi bermakna eksotis yang bernilai ekonomi, sosial, dan budaya. Banyak kalangan merindukan masa lalu hadir kembali ke masa sekarang dalam balutan modern yang dikenal dengan

2 Kangkung berarti *jinangkung* yang berarti melindung, bayam (bayem) berarti *ayem tentrem* atau ketenangan, taoge/cambah yang berarti tumbuh, kacang panjang berarti pemikiran yang jauh ke depan, bawang merah melambangkan mempertimbangkan segala sesuatu dengan matang baik buruknya, cabe merah diujung tumpeng merupakan symbol dilah/api yang memberikan penerangan/ teladan yang bermanfaat bagi orang lain, kluwih berarti linuwih atau mempunyai kelebihan dibanding lainnya, dan bumbu urap berarti urip/hidup atau mampu menghidupi atau menafkahi keluarga.

transformasi budaya. Dalam transformasi budaya, konsep "*the past in the present*" menjadi fenomena dimana budaya tradisional[3] berimplikasi pada peningkatan kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya. Konsep ini kemudian menjadi inspirasi berbagai pihak yang tertarik dan peduli pada keberadaan makanan tradisional untuk menggali kembali jenis-jenis hingga resep asli makanan tradisional tersebut. Menghadirkan *the past* atau yang tradisional ke kekinian atau *the present* dilakukan dengan menggali kembali filosofi dan nilai-nilai sosial budaya yang dimiliki, termasuk menggali kembali identitas lokal masyarakat pemilik makanan tradisional tersebut.

Makanan tradisional memang memiliki hubungan yang sangat erat dengan keberadaan budaya, karena seiring berjalannya peradaban, makanan memang tidak pernah lepas dari kehidupan, oleh karena itulah kebudayaan erat dan beriringan dengan kuliner. Salah satu cara melestarikan budaya adalah lewat kuliner lokal jajanan/makanan tradisional sebagai media yang tepat untuk menyuarakan dan memperkenalkan identitas budaya asli suatu bangsa, suku atau daerah.

Pasar Papringan: Kembalinya Sistem Sosial Budaya Jawa Melalui Tradisi Kuliner Temanggungan

Ide mendirikan Pasar Papringan pertama kali diperkenalkan oleh Singgih S Kartono bersama komunitas Sepeda Pagi (Spedagi) pada tahun 2016. Pasar Papringan berlokasi di tengah rimbunnya hutan bambu Desa Caruban, Kecamatan Kandangan. Berawal dari kepedulian Komunitas Spedagi bahwa bambu memiliki nilai penting secara ekologis maupun budaya. Di satu sisi, bambu digunakan sebagai alat untuk memutus tali pusar, sunat, membuat perlengkapan rumah tangga, membuat rumah, penyekat antar ruangan (bilik) dalam rumah, hingga tempat meletakkan jenasah. Di sisi yang lain, bambu digunakan juga sebagai tanaman konservasi

3 Tradisional adalah sikap dan cara berpikir serta bertindak yang selalu dipegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada turun-temurun (Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Ketiga, Gramedia Pustaka Cipta, Jakarta, 2000, hlm. 1208;

air dan tanah, agar dapat mengurangi erosi sekaligus menyimpan air dalam tanah, sedangkan daun bambu yang gugur digunakan sebagai pupuk.

Gambar 1. *Lokasi Pasar Papringan. Sumber: Instagram @pasarpapringan*

Bagi masyarakat Jawa, bambu mengandung filosofi tentang kehidupan yang diwariskan secara turun temurun, atau dengan kata lain disebut *ngelmu pring* (belajar dari pohon bambu). Bambu atau *pring* sendiri memiliki berbagai ragam jenis sebagaimana bambu kuning (*pring kuning*), bambu cendhani, bambu apus, bambu wuluh, *dheling*, petung, dan bambu ori[4]. Nama berbagai

4.*https://www.goodnewsfromindonesia.id/2017/01/12/ngelmu-pring-makna-*

jenis bambu tersebut dalam falsafah hidup Orang Jawa memiliki makna-makna tertentu. Bambu kuning misalnya memiliki filosofi "*Pring Kuning, urip iku eling wajib podo eling marang sing peparing" atau secara harafiah diartikan* hidup harus selalu ingat pada Sang Maha Pengasih.

Bagi masyarakat desa, sudah sejak lama bambu menjadi bagian kehidupan sosial, kultural, dan lingkungan. Betapapun demikian, bambu yang tumbuh di pojok-pojok desa menyebabkan hutan bambu atau rerimbunan bambu seringkali terabaikan. Padahal, bambu sendiri memiliki fungsi penting secara ekologis, ekonomis, maupun kultural. Masyarakat telah lama menghidupi stigma bahwa bambu adalah simbol kemiskinan. Kerimbunan bambu dipahami sebagai segala sesuatu yang bersifat kotor, sehingga digunakan untuk tempat pembuangan sampah. Hal tersebut dikarenakan hutan bambu kelihatan gelap karena kurangnya cahaya matahari, kelembaban karena kemampuan bambu menyimpan air melalui akar-akarnya, serta dipercaya sebagai tempat tinggal mahluk halus. Baik fungsi maupun filosofi bambu tersebut menjadi dasar pemilihan lokasi Pasar Papringan. Secara etimologis, papringan berasal dari kata *pring* berarti bambu, sementara papringan berarti bambu yang banyak (majemuk), atau secara harafiah diartikan sebagai hutan bambu atau tempat tumbuhnya bambu.

Pada tahun 2017, lokasi Pasar Papringan dipindahkan ke Dusun Ngadiprono, Desa Ngadimulyo, karena dirasakan lebih rimbun. Pasar Papringan di Ngadiprono inilah yang kemudian berkembang hingga saat ini, sekaligus menjadikan hutan bambu yang kotor, gelap atau *singup*[5] menjadi tempat kuliner. Pasar Papringan awalnya menempati hutan bambu seluas 2.500-an m^2, dan saat ini telah

---

filosofis-pohon-bambu-dalam-pandangan-hidup-orang-jawa

5 Singup dalam pengertian masyarakat Temanggung adalah tempat yang gelap, kotor dan dipercaya memiliki aura mistis atau angker sebagai tempat tinggal mahluk halus

pengembangan taman bambu telah bertamabah seluas 3,5 ha. Kontribusi Singgih dan Imam dari Komunitas Mata Air, kemudian mengubah pandangan masyarakat Ngadiprono tentang hutan bambu. Kesadaran masyarakat tersebut mendorong pengelolaan ekosistem bambu sebagai tempat yang bernilai ekologis, sosial, budaya dan ekonomi.

Pasar Papringan sangatlah eksostis dan alami karena letaknya di pojok Dusun Ngadiprono, di sekitar persawahan dan perkebunan masyarakat. Ketika memasuki Pasar Papringan, pengunjung akan menemukan pasar tradisional yang benar-benar membawa memori tentang kehidupan desa di masa lampau. Pasar Papringan sangat jauh dari kesan hutan bambu yang kotor, lembab, becek di musim hujan dan gelap. Keseluruhan pedagang di Pasar Papringan menggunakan pakaian tradisional (*lurik*) – zaman dahulu *lurik* merupakan pakaian tradisional dalam keseharian masyarakat Jawa. Makanan yang disajikan mempergunakan anyaman bambu dan daun pisang sebagai pengganti piring, batok kelapa sebagai pengganti gelas, dan *tampah* dari anyaman bambu sebagai pengganti nampan plastik untuk menata makanan, serta meja bambu sebagai lapak jualan. Hal yang menarik adalah proses transaksi dilakukan dengan kepingan bambu sebagai alat pembayaran – untuk menggambarkan transaksi jual beli di masa lalu yang hanya dengan tukar-menukar hasil bumi (*barter*). Satu keping bambu sama dengan Rp 2.000,00 (dua ribu rupiah) yang harus ditukarkan sebelum memasuki pasar.

Pasar Papringan kemudian menjadi sentral jajanan makanan tradisional. Karena dewasa ini jajanan makanan tradisional semakin jarang ditemukan di pasar-pasar tradisional lain. Gambar berikut ini adalah sebagian dari makanan tradisional yang disajikan di Pasar Papringan.

Gambar 2. *Makanan Tradisional di Pasar Papringan. Sumber: Instagram @pasarpapringan*

Sebanyak 144 jenis makanan dan minuman tradisional dijajakan di Pasar Papringan. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, makanan tradisional di Jawa telah diberi nama berdasarkan cara pengolahan, bentuk, bahan dasar atau filosofi tertentu. Hal yang berlaku pada makanan tradisional Temanggung yang diberi nama berdasar bahan dasar dan bentuknya walaupun mungkin dianggap tidak tepat atau bahkan menjijikkan untuk nama sebuah makanan, seperti gambar berikut ini.

Gambar 3. *Jajanan di Pasar Papringan. Sumber: Data Penelitian 9 Desember 2018*

Makanan tradisional sebagaimana *Ndas borok* misalnya, adalah makanan yang terbuat dari singkong dan kelapa yang sudah diparut terlebih dahulu, kemudian pada bagian atasnya ditaburi *gula jawa* atau *gula aren*. Proses membuatnya dengan cara dikukus, agar *gula jawa* meleleh seperti saus karamel. Kemudian makanan tradisional lain sebagaimana *bajingan*, adalah makanan berbahan dasar singkong yang dipotong kecil, kemudian direbus dengan santan dan *gula jawa*, rasanya manis legit gurih. Makanan tradisional lain adalah ketan *gudig* yang dibuat dari campuran beras ketan dan kacang kedelai (*kacang gelandang*) kedelai sehingga matangnya akan berwarna putih mulus dan *bertotol-totol*. Selain itu, ada makanan tradisional yang disebut *carang gesing* berbahan dasar pisang, tepung beras dan santan, dibungkus dengan daun pisang, kemudan dikukus. Ada pula makanan tradisional yang disebut *Ndog Gludug* (telur guntur) dengan bahan dasar singkong yang dikukus dan dihaluskan, kemudian dicampur parutan kelapa, gula pasir dan diberi vanili, setelah itu dibentuk bulat-bulat lalu digoreng. Juga ada makanan tradisional yang disebut *unthuk cacing* (rumah cacing), atau makanan yang terbuat dari tepung ketan, berbentuk seperti rumah cacing tetapi rasanya manis dan gurih.

Berbagai makanan tradisional tersebut merupakan jenis jajanan di Pasar Papringan. Beberapa jenis makanan tradisional lain dengan berbagai nama unik sebagaimana *corobikan, balung kuwuk, entho cotot, ketan ler, klemet, lento, mendut, cemplon, sawut, mancung, cucur, jenang lot, lentheng/samier, lapis, meniran, kemplang, apem, pothel, roti tape, rondo kemul, kaca mata, cethil, toklo, tiwul, jadah* dan masih banyak lagi juga merupakan jajanan di Pasar Papringan. Sebagian besar makanan khas tersebut berbahan dasar singkong, pisang, kelapa dan beras ketan yang tumbuh subur di Ngadiprono dan desa-desa sekitar. Di Pasar Papringan juga terdapat berbagai jenis minuman sebagaimana *jamu beras kencur, kunir asam, pahitan, jahe, temulawak dan asam jawa. Tersedia juga minuman sari kedelai, dawet, cendhol, ronde, kopi posong*, dan *kopi gesing*.

Masakan tradisional lain yang khas di Pasar Papringan, dan dijajakan untuk sarapan pagi di Pasar Papringan adalah *empis-empis* – masakan berbahan dasar tempe bongkrek dengan cabai hijau dan santanm dimasak sangat pedas dan dapat dimakan dengan nasi biasa atau nasi jagung. Berbagai masakan seperti *sambal uwur, bubur saren, embek-embek kentang, sego urap, cencem, gimbal, tempong* dan masih banyak lagi tersaji dengan sangat apik dan mengundang selera. Ada pula *buntil* berbahan dasar *daun lompong* – makanan yang diisi parutan kelapa, ikan teri dan cabai kemudian diikat dan dikukus, disajikan dengan kuah santan kental yang telah dimasak dengan rempah-rempah alami. Juga masakan lain yang disebut *sego gono* (nasi gono), yaitu makanan yang terbuat dari nasi putih atau juga nasi jagung, dan dicampur daun lembayung, kacang panjang, parutan kelapa dan ikan teri. *Sego gono* dihidangkan pada saat ada acara sebagaimana *Nyadran, Merti* desa, saat mulai menggarap sawah, dan menanam tembakau. Ada juga *kluban ramban* yaitu rebusan aneka dedaunan yang tumbuh liar di ladang lalu dibumbuhi dengan parutan kelapa yang dibakar terlebih dahulu.

Selain sajian makanan tradisional Temanggungan yang mengundang selera dan terjamin sehat, nuansa tradisional Pasar Papringan juga sangat alami. Pasar Papringan mengambil latar di daerah perdesaan yang dikelilingi hutan bamboo, persawahan, dan perkebunan. Selain itu, instrumen gamelan Jawa serta suara riuh anak-anak yang sedang asyik dengan permainan tradisional yang tersedia seperti *egrang, ayunan bambu, pistol-pistolan bambu* dan lain-lain. Tidak hanya itu, berbagai produk-produk pertanian sebagaimana sayur-sayuran, palawija dan lain-lain yang masih segar juga dijajakan. Sementara bagi pengunjung yang ingin membawa pulang makanan tradisional yang unik-unik tersebut sebagai buah tangan, dapat dibeli dengan harga per-keranjang bambu seharga 2 *pring* atau 2 bambu sebagai pengganti tas plastik.

Untuk menikmati sajian kuliner tradisional dan alunan gamelan yang tersedia, pengunjung dapat memilih area duduk baik di tengah hutan bambu, menghadap kearah persawahan,

berdekatan dengan lapak makanan yang sedang dinikmati, atau berdekatan dengan area bermain dan para penabuh gamelan. Di tempat-tempat tersebut masyarakat telah menyediakan tempat duduk yang dibuat dari bambu untuk menikmati sajian makanan tradisional sambil menikmati pemandangan alam Ngadiprono.

Waktu operasional Pasar Papringan yaitu Minggu Pon dan Minggu Wage – didasarkan pada sistem sosial budaya masyarakat Ngadiprono yang masih percaya pada hari baik menurut penanggalan Jawa. Hari Minggu dipilih karena di akhir pekan biasanya masyarakat umum menghabiskan waktu bersama keluarga sekedar jalan-jalan pagi atau menikmati kuliner. Sedangkan pemilihan Pon dan Wage didasarkan pada kebiasaan masyarakat dalam menentukan hari pasaran tertentu yang dianggap *wayah rejeh* atau ramai.

Secara sosial-kultural, masyarakat Jawa masih mempercayai makna di balik perhitungan waktu karena bagi mereka perhitungan waktu terdapat “hasil”. Hasil yang di maksud adalah kepercayaan mengenai segala sesuatu bermakna baik dan buruk atau boleh dilakukan atau sebaliknya. Segala sesuatu yang baik dalam kepercayaan masyarakat Jawa adalah keselarasan antara perilaku manusia dan alam manusia tersebut, sedangkan perilaku manusia dianggap baik atau buruk bergantung pada tujuan yang dicanangkan oleh manusianya sendiri. Dalam konteks waktu, bagi masyarakat Jawa, penanggalan menjadi sesuatu yang sangat penting. Masyarakat Jawa selalu berusaha mencari hari yang paling baik dalam rangka melaksanakan sesuatu yang menjadi keinginannya agar hasilnya juga baik.

Pemilihan hari baik itupun sangat ditentukan dengan sistem penanggalan masyarakat Jawa yang disebut pasaran. Pasaran adalah siklus mingguan yang berjumlah lima hari yaitu Legi, Paing, Pon, Wage dan Kliwon. Disebut pasaran karena sistem ini lazim dipakai untuk membagi hari buka pasar (tempat jual beli) yang berada di lima titik tempat. Pada zaman dahulu salah satu sistem pemerataan perekonomian rakyat diatur dengan pembagian tempat jual beli (pasar). Pasar ditempatkan sesuai dengan siklus lima hari

sejalan dengan arah mata angin – Timur, Selatan, Barat, Utara dan Tengah. Pasar Legi berada di Timur, Pasar Pahing berada di Selatan, Pasar Pon di Barat, Pasar Wage di Utara dan Pasar Kliwon berada di pusat. Pasar tersebut buka secara bergantian, mengikuti siklus pasaran (pancawara).

Pasar Papringan memilih siklus pasaran Pon dan Wage pada hari Minggu. Siklus pasaran Pasar Papringan selain dikaitkan dengan perhitungan waktu Jawa (*neptu*) juga dikaitkan dengan pemilihan waktu yang baik (*saat tatal*) untuk memulai usaha, perkawinan, pindah rumah atau bepergian jauh. Penghitungan *saat tatal* tersebut jatuh pada pasarannya, bukan pada harinya. Makna Pasar Papringan dengan menggunakan siklus pasaran Pon dan di mulai pada pukul 06.00 menunjukan adanya harapan agar semua yang berjualan dan berkunjung selalu memperoleh keselamatan. Sedangkan Pasar Papringan dalam siklus pasaran Wage dan dimulai jam 06.00 dipercaya oleh masyarakat akan menjadi awal dari kebaikan bagi masyarakat Dusun Ngadiprono maupun masyarakat yang berkunjung ke pasar tersebut.

Pemilihan waktu operasional pasar bagi masyarakat Jawa merupakan unsur makrokosmis dan mikrokosmis, atau waktu pasaran mengandung unsur *sedulur papat kalima pancer*[6] berupa cahaya. Dalam kepercayaan ini, pasaran Pon memiliki unsur cahaya berwarna kuning (*jene'an*), sedangkan pasaran Wage memiliki

---

6 *Sedulur papat lima pancer* adalah tentang lima elemen yang terdiri dari empat elemen pendukung dan satu elemen sebagai pusatnya. Empat elemen itu, antara lain: tanah, air, api, dan angin. Elemen kelima sebagai pancer adalah elemen ruang. Elemen tanah, air, api, dan angin, selalu bergerak sesuai dengan keadaan, namun semuanya itu dalam bingkai ruang kesadaran kita. Kesadaran itu melandasi dan mencakup segalanya. Dalam permulaan kehidupan manusia, sedulur papat adalah empat saudara kembar yaitu: *kakang kawah* (air ketuban sebagai kakak tertua), adi ari-ari (plasenta sebagai adik paling muda), *getih* (darah), dan pusar (tali plasenta /pusar), sedangkan yang kelima sebagai *pancer* adalah diri sendiri. Kepercayaan ini melahirkan juga budaya makanan tradisional berupa bubur lima warna dengan kepercayaan agar empat saudara kembar mendukung dan melindungi sang pancer dalam menjalani hidup. Bubur lima warna meliputi warna hitam, putih, merah, kuning, dan merah diberi titik putih. Bubur merah diberi titik putih melambangkan *pancer*, merah adalah sel telur dari ibu dan putih adalah sel sperma dari ayah sebagai awal munculnya kehidupan manusia *pancer*.

unsur cahaya berwarna hitam (*cemengan*) seperti tanah sehingga Wage identik dengan unsur tanah[7]. Berdasarkan kepercayaan yang makrokosmis dan mikrokosmis tersebut, masyarakat Ngadiprono berharap keberadaan Pasar Papringan akan memberikan cahaya yang menuntun pada perbaikan kualitas kehidupan berawal dari makanan tradisional yang disajikan dengan rempah-rempah alami tanpa *monosodium glutamate* (MSG). Masyarakat Ngadiprono menyajikan makanan tradisional tersebut dengan bahan dasar yang berasal dari hasil bumi Ngadiprono dan dusun atau desa sendiri. Di lain sisi, masyarakat juga mengajarkan tentang cara mengelola tanah dan alam, mengambil hasil bumi tanpa merusak lingkungan.

Berbicara tentang makanan sebagai budaya dan identitas suatu masyarakat, Pasar Papringan menyajikan kembali cita rasa, gaya dan jenis makanan khas masyarakat Temanggung yang telah eksis lintas generasi. Makanan tradisional yang diolah dan disajikan di Pasar Papringan mungkin berbahan dasar sama dengan daerah lain seperti singkong, namun perbedaan dan keunikan pengolahan menghasilkan jenis dan cita rasa makanan yang berbeda. Bagi masyarakat Temanggung, singkong dapat diolah menjadi *entho cotot, bajingan, klemet, sawut* dan *toklo,* sedangkan di Gunung Kidul diolah menjadi tiwul atau di Maluku Tenggara diolah menjadi *enbal* untuk dijadikan makanan pokok seperti halnya nasi yang ada di Jawa.

Cara pengolahan, cita rasa, penyajian dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat yang berbeda inilah yang kemudian menjadi identitas tersendiri bagi makanan tradisional suatu daerah, termasuk di Temanggung. Resep yang digunakan masyarakat Ngadiprono dalam mengolah makanan tradisional tersebut sudah diturunkan dari generasi ke generasi. Walaupun telah dilakukan modifikasi

---

7 Unsur yang lain adalah unsur udara/oksigen yang digambarkan sebagai cahaya warna putih dimiliki pasaran legi (manis), unsur api digambarkan sebagai cahaya merah dimiliki pasaran paing (jenar) dan cahaya berwarna hijau atau disebut unsur air dimiliki pasaran Kliwon (kasih).

maupun variasi, namun bahan utama dan prosedur memasaknya masih menggunakan cara tradisional. Dari segi bahan-bahan yang digunakan, makanan tradisional yang disajikan di Pasar Papringan berbahan dasar hasil bumi Ngadiprono dan dusun atau desa lain di wilayah Temanggung seperti singkong, pisang, beras ketan, sayur-sayuran, rempah-rempah, dedaunan, kelapa dan lain sebagainya. Proses pembuatan makanan dan penyajian pun mencerminkan perilaku budaya masyarakat desa. Sebagaimana makanan yang dikukus dengan kukusan yang terbuat dari bambu, proses pengemasan yang menggunakan daun pisang, kulit jagung maupun anyaman bambu, dan penyajiannya yang disertai berbagai hidangan pendamping seperti *jadah* dengan *tempe bacem, entho cotot* dengan teh atau kopi, *sego gono* dengan ikan teri, nasi jagung dengan ikan teri, sayur urapan atau sayur empis-empis dan sebagainya.

Penutup

Nilai universal dalam kehidupan bersama Orang Jawa adalah keselarasan. Keselarasan antara manusia dengan alam lingkungannya dalam sebuah ruang dan waktu, antara makrokosmis dan mikrokosmis. Pasar Papringan telah mampu mengembalikan kejayaan makanan-makanan rakyat atau makanan tradisional Temanggung serta memberikan ruang bagi masyarakat untuk membangun kembali keselarasan manusia dengan sesamanya melalui interaksi yang *guyub*, rukun, saling menghormati sekaligus keselarasan dengan alamnya.

Proses revitalisasi warisan tersebut secara turun-temurun, mendorong masyarakat Ngadiprono untuk menghadirkan kembali makanan tradisional Temanggung yang selama ini mulai tergantikan dengan kuliner-kuliner modern melalui kehadiran Pasar Papringan. Pasar Papringan bukanlah sebatas *pasar tiban* yang memanfaatkan fenomena pengembangan desa wisata. Pasar Papringan juga bukan sebatas ruang bagi masyarakat Ngadiprono untuk mengembangkan usaha kuliner yang banyak dicari orang. Pasar Papringan dalam konteks transformasi budaya merupakan sebuah gerakan yang

menghadirkan masa lalu pada masa kekinian tanpa menghilangkan nilai-nilai tradisional yang terkandung di dalamnya. Pasar Papringan menjadi etalase sekaligus penjaga kekayaan budaya, kuliner dan kearifan lokal yang dimiliki Temanggung khususnya Ngadiprono.

Pasar Papringan dalam perkembangannya mampu menjadi salah satu penjaga tradisi Temanggungan melalui kuliner makanan tradisional Temanggung sekaligus mengenalkan kembali pada masyarakat khususnya generasi muda dengan nilai-nilai tradisional Jawa. Pasar Papringan menjadi media nostalgia antar generasi pada kenikmatan kuliner tradisional Temanggungan, sekaligus media kembalinya desa sebagai pusat tata kehidupan masyarakat Jawa. Pasar Papringan kini menjadi *icon* baru bagi menguatnya 144 jenis makanan tradisional Temanggungan sebagai identitas Temanggung yang tidak boleh dilewatkan ketika wisata kuliner.

DAFTAR PUSTAKA

Arifin, Ferdi (tanpa tahun); Pergulatan Identitas Kultural Antara Fastfood dan Kudapan; Fakultas Tarbiyah Ilmu Keguruan; Institut Agama Islam Negeri Surakarta;

Dananjaja, James (2002); Folklor Indonesia; Jakarta; Grafiti;

Wurianto, Dr. Arif Budi, MSi (Maret 2008); Aspek Budaya pada Tradisi Kuliner Tradisional di Kota Malang sebagai Identitas Sosial Budaya (Sebuah Tinjauan Folklore); Lembaga Penelitian Universitas Muhammadiyah Malang;

J. Daeng, Hans (2000); Manusia Kebudayaan dan Lingkungan Tinjauan Antropologis; Yogyakarta; Pustaka Pelajar;

Nuswantoro (2016); Mengajak Mencintai Desa; http://www.mongabay.co.id/2016/01/31/mengajak-mencintai-desa-bagian-1/

------------ (2016): Dorong Cintai Desa, Berikut Aksi Keren Singgih; http://www.mongabay.co.id/2016/02/07/dorong-cintai-desa-berikut-aksi-keren-singgih-bagian-2/

------------ (2017); Belajar Merawat Alam Ala Singgih Lewat Pasar Papringan; http://www.mongabay.co.id/2017/02/28/belajar-merawat-alam-ala-singgih-lewat-pasar-papringan/

------------ (2018); Belajar Hidup Ramah Alam dari Desa; http://www.mongabay.co.id/2018/12/18/belajar-hidup-ramah-alam-dari-desa-bagian-1/

NN; Makna Hari Dalam Mitologi Jawa; http://eprints.walisongo.ac.id/3854/3/084111010_Bab2.pdf

Prabangkara, Hugo Sistha (Mei 2018); "Jogja di Atas Piring: Dinamika Politik Identitas dan Nativisme dalam Dunia Kuliner" dalam Buku Nasionalisme Di Tengah Kewargaan Budaya dan Ekstremisme Global; PUSdEP Universitas Sanata Dharma; Yogyakarta;

Prajasa, Raket (Desember 2014); Sejarah, Filosofi Aksara dan Penanggalan Jawa; http://what-is-java.org/sejarah-filsafat-aksara-dan-kalender-jawa/ ;

Purwanintyas, Agnes Siwi (2017); Identifikasi Kuliner Lokal Indonesia dalam Pembelajaran Bahasa Inggris; Sekolah Vokasi Universitas Gadjah Mada; Yogyakarta;

Susanto, Djoko (1991); Pengantar Pengetahuan Pasar; Yogyakarta; UPP STIM YKPN;

Pesantren, Literasi Pegon dan Kaderisasi Ulama di Jawa Abad XIX Sejarah Kiai Sholeh Darat dalam Mencetak Pemimpin Agama dan Masyarakat

Oleh: Taufiq Hakim
Founder Komunitas Jagongan Naskah Nusantara (Jangkah)

ABSTRAK

PENELITIAN ini menjelaskan tentang sejarah Kiai Sholeh Darat dan perannya dalam mendidik masyarakat. Ia mengkaderkan para ulama sebagai pemimpin umat di tanah Jawa dengan berlandaskan pada budaya Jawa di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Dalam penelitian ini ditemukan bahwa ada dua instrumen budaya Jawa yang digunakan Kiai Sholeh Darat untuk mendidik masyarakat dan mengkaderkan para ulama di tanah Jawa pada akhir abad ke-19, yaitu pembangunan pesantren dan gerakan literasi pegon. Dalam sejarahnya, setelah lama menempuh studi di Mekkah, sekitar tahun 1880 Zaman Bersama (ZB) Kiai Sholeh Darat kembali ke tanah air dan menetap di kampung Mlayu Darat, Semarang. Di kampung inilah ia kemudian mendirikan pesantren yang dikenal dengan nama Pesantren Darat. Pesantren ini kemudian menjadi basis perjuangan

Kiai Sholeh Darat dalam mencerdaskan masyarakat, termasuk mengkaderkan para ulama di tanah Jawa. Para ulama didikan Kiai Sholeh Darat ini kelak menjadi tokoh-tokoh pejuang kebangsaan seperti KH. Hasyim Asy'ari (pendiri Nahdlatul Ulama) dan KH. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah). Selain pesantren, Kiai Sholeh Darat juga mengarang banyak kitab berbahasa pegon (Arab-Jawa) yang memudahkan masyarakat Jawa dalam memahami Islam. Ini merupakan jenis penelitian pustaka (library research), maka sumber utamanya adalah data-data literer yang berkaitan dengan Kiai Sholeh Darat dan dilengkapi juga data-data dari hasil wawancara dengan pihak-pihak terkiat yang dipandang mengetahui sejarah Kiai Sholeh Darat. Secara metodologis, penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah. Artinya, penelitian dilakukan dengan cara menguji dan menganalisis kesaksian sejarah guna menemukan data yang autentik serta mensintesakannya untuk menjadi sistem wacana sejarah yang utuh dan terpercaya.

Keywords: Kiai Sholeh Darat, Pesantren, Pegon literasi, dan budaya Jawa

ABSTRACT

This research elucidates about Kiai Sholeh Darat's history and his role in educating society and generating a lot of islamic scholars (Ulama) becoming leaders of society in Java based on Javanis culture in the end of XIX and in the beginning of XX century. This research explains a finding that there are two kinds of Javanis culture used by Kiai Sholeh Darat for educating society and teaching some islamic scholars in Java in the end of XIX century, namely, pesantren building and pegon literacy movement. Hitorically, when Kiai Sholeh Darat had studied for a long time at Mecca, for about 1880 he returned to his homeland and lived in Mlayu Darat county, Semarang. In this region, he built a pesantren called Pesantren Darat. This pesantren became a centre of Kiai Sholeh Darat's struggle in educating society including for generating islamic scholars at Java. Those islamic

scholars who Kiai Sholeh Darat generated became leaders of nationality such as KH. Hasyim Asy'ari (a founder of Nahdaltul Ulama) and KH. Ahmad Dahlan (a founder of Muhammadiyah). In addition to, Kiai Sholeh Darat also wrote and published a lot of pegon (Javanis Arab) books enabling Javanis people for studying Islam easily. It is a library reserach. Therefore, this research uses some literary data concerning with Kiai Sholeh Darat and being completed with data of interview from some persons considered as experts to talk about history of Kiai Sholeh Darat. Methodologically, this research used a historical approach. It means, the research is conducted by examining and analysing historical evidences for discovering the authentic data and synthesizing them to be a whole and reliable historical discourse.

Keywords*: Kiai Sholeh Darat, Pesantren,* Pegon *literacy, dan Javanis Culture.*

Pendahuluan

Nama Kiai Sholeh Darat (1820-1903 ZB), mungkin kurang begitu dikenal, selain oleh masyarakat Jawa kawasan pantai utara Jawa (Pantura). Namanya bisa jadi kurang tenar bila dibandingkan dengan nama sejumlah santrinya yang juga muncul sebagai ulama dan pemimpin besar di tanah Jawa, seperti KH. Hasyim Asy'ari (pendiri Jam'iyyah Nahdlatul Ulama), KH. Ahmad Dahlan (pendiri persyarikatan Muhammadiyah), KH. Mahfudz Termas, KH. Ihsan Jampes dan yang lainnya.

Namun, jika ditelusuri jejak-jejak intelektual dan perjuangannya, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya tokoh ulama besar yang memainkan peran penting dalam transformasi sosial–keagamaan di Jawa pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Ia merupakan ulama yang telah melahirkan banyak ulama di Jawa yang kelak menjadi tokoh pemimpin dan pejuang kemerdekaan Indonesia. Dari tangan Kiai Sholeh Darat sejumlah tokoh ulama-nasionalis telah lahir.

Sejumlah ulama besar di Indonesia tercatat pernah berguru kepada Kiai Sholeh Darat, seperti KH. Hasyim Asy'ari, KH. Ahmad Dahlan, KH. Ihsan Jampes, KH. Mahfudz Tremas, KH. R. Dahlan Tremas, KH. Amir Idris, KH. Munawwir, Yogyakarta, KH. Abdullah Sajad (Penghulu Tafsir Anom Surakarta), KH. Cholil Rembang, R. A. Kartini, Jepara dan para ulama lainnya. Dilihat dari banyaknya ulama dan pemimpin masyarakat yang *nyantri* kepada Kiai Sholeh Darat itu, bisa dikatakan bahwa Kiai Sholeh Darat merupakan kiainya para kiai, ulamanya para ulama, di tanah Jawa, sebab mayoritas para ulama besar di tanah Jawa telah berguru kepadanya. Dari sinilah Kiai Sholeh Darat bisa disebut pemimpinnya para pemimpin, karena para ulama besar yang ia didik kemudian menjadi pemimpin besar di berbagai daerah di Indonesia, terutama di Jawa.

Para ulama hasil didikan Kiai Sholeh Darat dikenal sebagai ulama nasionalis. Artinya, selain sebagai pemimpin agama, mereka juga tokoh pejuang bagi bangsa Indonesia. Secara kebudayaan, para ulama didikan Kiai Sholeh Darat juga dikenal tidak anti tradisi Jawa, melainkan senantiasa mempertemukan antara nilai-nilai Islam dengan khazanah budaya Jawa. Dengan kata lain, berusaha menerjemahkan ajaran-ajaran Islam yang global ke dalam tradisi Jawa yang lokal.

Dalam melakukan kiprahnya itu, Kiai Sholeh Darat telah mendirikan pesantren. Pada 1880 ZB, Kiai Sholeh Darat mendirikan pondok pesantren di kampung Mlayu Darat, Semarang, yang kemudian dikenal dengan Pesantren Darat Sebagai tempat penggemblengan para ulama sekaligus pusat pendidikan masyarakat. Pesantren inilah yang kemudian menjadi basis aktualisasi dan penerjemahan nilai-nilai Islam ke dalam khazanah budaya Jawa.[1] Selain itu, pesantren ini pula menjadi pusat para pejuang kemerdekaan Republik Indonesia pada abad ke-20,

1 Bizawie, Zainul Milal, Masterpiece Islam Nusantara:Sanad Jejaring Ulama –Santri 1830-1945 (Ciputat Baru: Pustaka Kompas, 2016), 444.

ketika Indonesia dilanda perang fisik untuk mengusir penjajah.[2] Pesantren Darat inilah yang juga dipandang sebagai perintis awal dan berperan besar bagi pendirian pesantren-pesantren lain di kawasan Semarang, Jawa Tengah.[3]

Selain mencetak para ulama yang kelak menjadi pemimpin-pemimpin masyarakat dan tokoh pejuang kebangsaan melalui pesantrennya, Kiai Sholeh Darat juga bergerak di bidang literasi dengan melahirkan sejumlah karya berupa kitab-kitab *pegon* (beraksara Arab dengan bahasa Jawa). Kitab ini umumnya mengulas soal tafsir, fikih, dan tasawuf. Di antara banyak karya, kitab-kitab kiai Sholeh Darat yang masih eksis hingga sekarang adalah *Majmu'atu Syari'at li Kafiyatul Awam, Abilil Abid 'Ala Jauharotu Tauhid, Kitab Munjiyat, Syarah Al-Hikam* dan yang lainnya. Kitab-kitab ini umumnya ditulis Kiai Sholeh Darat dengan aksara *pegon* sehingga bisa dibaca oleh kalangan luas. Dengan begitu, banyak masyarakat Jawa secara luas bisa belajar dan memperluas wawasannya tentang Islam.

Dipilihnya aksara *pegon* oleh Kiai Sholeh Darat bukan tanpa alasan. Tiada lain supaya masyarakat Jawa yang saat itu masih tergolong awam soal Islam bisa memperdalam pengetahuannya tentang Islam. Andaikan buku-buku dan kitab-kitab Kiai Sholeh Darat ditulis dengan bahsa Arab, maka akan sulit dibaca oleh masyarakat Jawa secara luas. Pasalnya, bahasa Arab masih tergolong asing bagi masyarakat Jawa. Selain itu, aksara *pegon* ini juga merupakan strategi untuk mensiasati rezim kolonial, mengingat saat itu pemerintah kolonial Belanda melarang diterjemahkannya teks-teks Arab ke dalam bahasa Jawa.

---

2 Wawancara dengan Lukman Hakim Saktiawan, cicit Kiai Sholeh Darat pada 14 Agustus 2016.

3 Dzahir, Abu Malikus Salih, Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000), 4.

Tulisan ini mengulas tentang sejarah Kiai Sholeh Darat dalam perannya mencetak kader-kader ulama dan pemimpin masyarakat melalui gerakan intelektualnya yang terwujud dalam bentuk pendirian pesantren dan pendarasan kitab-kitab dalam bentuk Arab-Jawa (*pegon*) sebagai basis perjuangan. Secara metodologis, kajian ini menggunakan pendekatan sejarah yang, menurut Gottschalk, merupakan sebuah proses menguji dan menganalisis kesaksian sejarah guna mendapatkan data yang autentik serta mensintesakannya untuk menjadi sistem wacana sejarah yang utuh dan terpercaya.[4] Pendekatan sejarah ini, selain menggali dan menginterpretasikan data-data sejarah, juga berusaha mengkontekstualisasikan data-data sejarah itu untuk masa sekarang. Karena ini tergolong sebagai penelitian pustaka (*library research*), maka sumber-sumber utama yang dipakai adalah buku dan dokumen-dokumen yang berkisah tentang Kiai Sholeh Darat. Buku dan dokumen tersebut juga didukung dengan data-data hasil wawancara dari berbagai pihak yang menekuni sejarah Kiai Sholeh Darat.

Masalah pokok yang hendak dijawab dari tulisan ini adalah bagaimana sejarah Kiai Sholeh Darat dalam membangun kader-kader ulama dan tokoh masyarakat melalui gerakan intelektualnya di Jawa pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, dan bagaimana relevansinya dengan Indonesia pada masa sekarang?

Kiai Sholeh Darat dan Gerakan Intelektualnya

1. Biografi Singkat Kiai Sholeh Darat

Lima tahun sebelum terjadinya perang Jawa (1825-1830 ZB) pimpinan Diponegoro, seorang bocah laki-laki bernama Muhammad Sholeh, yang kelak menjadi ulama besar dan gurunya para ulama di Jawa, lahir di desa kecil bernama Kedung Cumpleng, Mayong, Jepara, Jawa Tengah. Nama lengkapnya adalah Muhammad Sholeh

4 Gottschalk, Louis, Mengerti Sejarah, (Terj.), Nugroho Notosusanto (Jakarta: UI Press, 1983) 72.

bin Umar al-Samarani. Ia kemudian lebih populer disebut dengan Kiai Sholeh Darat. Nama "Sholeh Darat" ini dilekatkan kepadanya setelah kepulangannya dari menuntut ilmu di Mekkah. Ia pulang ke tanah air dan mendirikan pesantren di kampung Darat, Semarang.

Ayah Sholeh adalah seorang kiai dan pejuang yang bernama Umar bin Tasmin. Ketika Perang Jawa yang dipimpin oleh Diponegoro pecah pada 1825 ZB, Kiai Umar termasuk salah satu pasukan dan penasihat keagamaan Diponegoro dalam perang tersebut.[5] Dari sini, bisa diketahui bahwa selain berdarah ulama, Kiai Sholeh Darat juga berdarah pejuang. Ketika Perang Jawa itu meletus, Kiai Sholeh Darat baru berusia 5 tahun. Oleh karena itu, sejak belia Kiai Sholeh Darat sesungguhnya sudah dihadapkan pada peristiwa revolusioner berupa perang besar yang digerakkan oleh Diponegoro dengan dukungan para kiai, santri, kaum petani dan kaum keraton untuk melawan kolonialisme Belanda.

Sejak kecil Sholeh sudah terlihat karakternya sebagai pencinta ilmu. Hal ini ditunjukkan dengan ketekunannya untuk *nyantri* kepada kiai-kiai di berbagai daerah di Jawa Tengah sebelum akhirnya ia meneruskan belajarnya ke Mekkah. Di dalam kitabnya, *Mursidul Wajiz*, Kiai Sholeh telah menceritakan para kiai dan gurunya yang dari mereka dulu ia menimba ilmu. Di antara para kiai dan guru yang dijelaskan Kiai Sholeh Darat dalam kitab tersebut adalah Muhammad Syahid Kajen, Pati. Dari Kiai Muhammad Syahid ini ia belajar ilmu fikih. Kemudian ia juga belajar kepada KH. Raden Muhammad Sholeh bin Asnawi, Kudus. Dari Kiai Muhammad Sholeh ini ia belajar tentang tafsir. Selain itu, pada masa mudanya, Kiai Sholeh juga belajar Nahwu dan Shorof dari Kiai Ishaq, Damaran, Semarang. Di Semarang ini pula, Sholeh muda belajar ilmu falak dari KH. Abdillah Muhammad al-Hadi bin Baquni. Masih di kota Semarang, Sholeh muda juga belajar kitab *Jauharatut Tauhid* dan *Minhajul Abidin* di bawah bimbingan Syaikh Ahmad Bafaqih Ba'alawi. Selain kepada para ulama tersebut, Kiai Sholeh juga

5 Ensiklopedia Nahdlatul Ulama, Jilid 4 (Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerja sama dengan PT. Bank Mandiri Persero, t.th), 75.

berguru pada para kiai dan ulama yang menjadi sahabat dan mitra perjuangan ayahnya, Kiai Umar, seperti Kiai Syada', Kiai Darda', Kiai Murtadlo dan Kiai Bulkin.[6] Dengan demikian di usianya yang masih remaja, Kiai Sholeh Darat sebenarnya telah banyak menimba ilmu dari para ulama dan kiai di Jawa.

Pada 1830 ZB Perang Jawa pimpinan Diponegoro berakhir dengan kekalahan di pihak Diponegoro. Dengan strategi licik, kaum penjajah telah berhasil menangkap Diponegoro pada 28 Maret 1830 ZB dan mengasingkannya hingga wafat di Makassar pada 8 Januari 1855 ZB. Kekalahan ini membuat para kiai dan ulama yang mendukung Diponegoro diburu oleh Belanda. Keberadaan Kiai Umar, ayah Sholeh Darat, menjadi tidak aman, maka ia pun mengajak seluruh keluarganya, termasuk Sholeh muda, untuk hijrah ke Mekkah sambil menunaikan ibadah haji.

Ada perbedaan pandangan mengenai kapan tepatnya Kiai Sholeh Darat diajak oleh ayahnya untuk hijrah ke Mekkah. Sebagian sumber mengatakan bahwa ia hijrah ke Mekkah pada 1830 ZB. Jadi, setelah Diponegoro ditangkap oleh Belanda dan Perang Jawa berakhir, saat itu pula Kiai Umar langsung mengajak anak dan istrinya untuk hijrah ke Mekkah. Namun, sumber lain mengatakan bahwa hijrahnya Kiai Sholeh Darat untuk mengikuti ayahnya itu terjadi pada 1835 ZB, lima tahun usai berakhirnya Perang Jawa. Jadi, antara berusia 10-15 tahun itulah Kiai Sholeh Darat hijrah ke Mekkah mengikuti ayahnya, Kiai Umar, yang tinggal di Mekkah hingga meninggal.

Di Mekkah, Kiai Sholeh Darat melanjutkan belajarnya kepada para ulama setempat. Ketika belajar di Mekkah, ia diperkirakan satu angkatan dengan para ulama Nusantara lainnya seperti KH. Cholil Bangkalan Madura, Syehk Nawawi al-Bantani dan Syekh Khatib Minangkabawi.[7] Guru-gurunya di Mekkah antara lain

6 Bizawie, Zainul Milal, Masterpiece Islam Nusantara:Sanad Jejaring Ulama –Santri 1830-1945 (Ciputat Baru: Pustaka Kompas, 2016), 419.

7 Dzahir, Abu Malikus Salih, Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat

adalah Syekh Muhammad al-Muqri, Syekh Muhammad Sulaiman Hasbullah, Syekh Muhammad Zein Dahlan (seorang Mufti Syafii), Syekh Ahmad Nakhrowi al-Misri al-Makki, Syekh Zahid, Syekh Umar al-Syammi, Syekh Yusuf Sumbulawi al-Mishri dan Syekh Jamal Mufti Hanafi.[8]

Setelah belajar sekian lama di Mekkah, Kiai Sholeh pun lahir sebagai ulama besar di tanah suci. Namun, atas peran Kiai Hadi Girikusumo, Kiai Sholeh Darat kemudian pulang ke tanah air.[9] Kepulangan Kiai Sholeh Darat ke Jawa diperkirakan pada 1870 ZB atau 1880 ZB.[10] Alasan Kiai Girikusumo mengajak pulang Kiai Sholeh Darat ke Jawa adalah keprihatinan tentang kondisi masyarakat Jawa khususnya dan Nusantara umumnya yang saat itu masih berada di bawah cengkraman rezim kolonial. Akan lebih tepat dan bermanfaat, bila Kiai Sholeh Darat pulang ke tanah air dan berjuang mencerdaskan masyarakat. Pasalnya, selain terjajah, masyarakat Jawa dan Nusantara saat itu masih tergolong awam dengan ajaran-ajaran agama Islam.[11]

Singkat kata, saat kembali ke Jawa itulah Kiai Sholeh Darat kemudian mendirikan pesantren di kampung Mlayu Darat, Semarang. Kiai Sholeh Darat tinggal di Darat, Semarang, karena

---

Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000), 3.

8 Dzahir, Abu Malikus Salih, Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000), 11.

9 Bizawie, Zainul Milal, Masterpiece Islam Nusantara:Sanad Jejaring Ulama –Santri 1830-1945 (Ciputat Baru: Pustaka Kompas, 2016), 442.

10 Dzahir, Abu Malikus Salih, Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000), 12.

11 Hakim, Taufiq, Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX (Yogyakarta:Institute of Nation Development Studies, 2016), 70-71.

ia diambil menantu oleh sahabat ayahnya, Kiai Murtadlo. Kiai Murtadlo menikahkan Kiai Sholeh Darat dengan putrinya bernama Shofiyah. Setelah menetap di Darat inilah ia kemudian memimpin dan menjadikan pesantren sebagai basis perjuangannya. Di situ, ia menggembleng kader-kader ulama dan mendidik masyarakat. Di pesantrennya ini pula, ia melahirkan karya-karya besar beraksara *pegon* yang tersebar di berbagai daerah di Jawa, terutama di kawasan Pantura. Melalui karya-karyanya yang beraksara *pegon* ini, R. A. Kartini kemudian juga tertarik *nyantri* kepada Kiai Sholeh Darat untuk mengenal Islam. Bahkan Kiai Sholeh Darat telah membuat kitab tafsir Alquran berbahasa Jawa yang diberi judul *Faidh al-Rahman*. Kitab tafsir berbahasa Jawa ini juga yang dijadikan sebagai kado pernikahan Kartini.[12]

Paska menerbitkan buku tafsir yang dijadikan sebagai hadiah untuk R. A. Kartini itu, pada 18 Desember 1903 bertepatan dengan 28 Ramadhan 1321, Kiai Sholeh Darat meninggal dunia dan dimakamkan di Borgota, Semarang. Sampai sekarang makam beliau ramai diziarahi oleh banyak orang dari berbagai daerah di Indonesia, dan pada 10 Syawal setiap tahunnya, di Borgota secara rutin diadakan Khaul Kiai Sholeh Darat.

2. Kaderisasi Ulama dan Karya Kitab *Pegon*

Setelah kembali ke Jawa pada 1880 ZB, Kiai Sholeh Darat menetap di Kampung Darat, Semarang. Di kampung inilah ia kemudian mulai merintis perjuangannya. Nusantara, khususnya Jawa, di akhir abad ke-19 ini atau setelah terjadinya Perang Jawa pimpinan Diponegoro merupakan masa-masa yang mapan bagi kekuasaan kolonial. Setelah berakhirnya Perang Jawa itu, Jawa dan Nusantara tidak lagi digegerkan oleh pemberontakan dalam skala besar. Inilah masa-masa yang tenang dan mapan. Masa-masa tenang di akhir Abad ke-19 ini oleh Peter Carey disebut sebagai tahun-tahun sunyi (*the silent years*) yang terjadi antara masa akhir

---

12 Hakim, Taufiq, Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX (Yogyakarta:Institute of Nation Development Studies, 2016), 166.

Perang Jawa dan awal-awal munculnya pergerakan nasionalis.[13] Jawa di Abad ke-19 secara sosial, politik dan ekonomi, telah jatuh ke tangan kolonialisme Belanda setelah runtuhnya kongsi dagang VOC di akahir abad ke-18 (31 Desember 1799 M) yang sebelumnya telah lebih dulu menguasai ekonomi Jawa dan Nusantara sejak 1602 M. Sejak awal berkuasa di Jawa untuk menggantikan VOC, rezim pemerintah Belanda sudah menampakkan kekuatan dominatif dan represifnya terhadap masyarakat Jawa.[14]

Dalam situasi politik kolonial yang telah mapan seperti itu, Kiai Sholeh Darat berpandangan bahwa melawan rezim kolonial secara fisik dan massif merupakan hal yang mustahil dilakukan saat itu.[15] Hal yang masih mungkin dilakukan adalah melakukan perlawanan secara kultural melalui pendidikan dan pencerahan masyarakat. Oleh karena itu, Kiai Sholeh Darat kemudian membangun dan mengembangkan pesantren sebagai basis perjuangannya untuk mendidik dan mencerahkan masyarakat di kampung Mlayu Darat dan sekitarnya.

Selain itu, Kiai Sholeh Darat juga melihat kenyataan masyarakat Jawa yang saat itu masih terbelenggu oleh kebodohan dan keterbelakangan akibat penjajahan Belanda. Merespons kenyataan ini, ia kemudian lebih memperhatikan ranah pendidikan dengan pesantren sebagai basisnya. Target perjuangan Kiai Sholeh Darat melalui pendidikan pesantren ialah pembentukan masyarakat muslim yang sempurna dan total dengan berpegang teguh pada nilai-nilai dan ajaran-ajaran Islam. Pengajaran Kiai Sholeh Darat kepada masyarakat sekurang-kurangnya meliputi tiga hal. *Pertama,*

---

13 Carey, Peter, "Prakata" dalam Taufiq Hakim, Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX (Yogyakarta: Institute of Nation Development Studies, 2016), ix.

14 Muhibbuddin, Muhammad, Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830: Menelusuri Jejak Jihad dan Pengorbanan Pangeran Diponegoro (Yogayakarta: Araska, 2018), 9.

15 M. Ichwan, seorang Jurnalis dan penggagas KOPISODA (Komunitas Pecinta Kiai Sholeh Darat), pada 20 Agustus 2016.

amaliah sosial (perhatian kepada masalah-masalah masyarakat dan kebangsaan); *kedua*, *amaliah* ritual (ketaatan untuk beribadah) yang mana kedua bentuk amaliah itu nantinya akan menghasilkan bentuk ketiga, yaitu: *sa'adah* (kebahagiaan) sehingga pada tahap tertingginya adalah terciptanya *insan kamil*.[16]

Namun, dengan cita-cita seperti itu, Kiai Sholeh Darat tidak menjadikan Islam sebagai antitesis dari budaya Jawa. Pesantren yang ia dirikan tidak menjadi pusat puritanisasi budaya Jawa dan para ulama yang ia kaderkan juga tidak diajarkan untuk membenturkan Islam dengan budaya lokal. Meski pernah tinggal dan belajar lama di Arab, Kiai Sholeh Darat tidak menjadi kearab-araban. Sebaliknya, ia berusaha mengkreasikan pertemuan nilai-nilai Islam dan tradisi lokal (*local wisdom*) untuk melahirkan suatu kontruksi Islam yang sesuai dengan alam kehidupan masyarakat Jawa. Oleh karena itu, dalam mengajarkan Islam kepada masyarakat Jawa, Kiai Sholeh Darat selalu mengintegrasikan antara fikih dan tasawuf; antara syariat dan spiritual; antara dimensi lahir dan dimensi batin. Dengan tasawuf dan spiritualitas atau dimensi batin, ia berhasil mengakomodasi *local wisdom* atau tradisi-tradisi Jawa ke dalam Islam.[17]

Fenomena ini dicermati juga oleh para sejarawan. Memasuki abad ke-19, seperti kata Ricklefs, sesungguhnya telah muncul fenomena kultural di dalam alam masyarakat Jawa, yaitu terjadinya perpaduan identitas dan budaya Jawa dengan Islam yang disebut "Sintesis Mistik".[18] Dalam kerangka sintesis mistik ini, lanjut Ricklefs, paling tidak terdapat tiga hal penting: *pertama*, lahirnya

16. Dzahir, Abu Malikus Salih, Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000), 13.

17. Hakim, Taufiq, Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX (Yogyakarta:Institute of Nation Development Studies, 2016), 35.

18. Ricklefs, M.C., Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangnya dari 1930 Sampai Sekarang, (Terj.) FX.Dono Sunardi & Satrio Wahono (Jakarta:P T. Serambi Ilmu Semesta, 2012), 36.

kesadaran identitas Islam-Jawa yang mulai menguat, di mana dalam kesadaran identitas religio-kultural masyarakat Jawa ini muncul sebuah prinsip 'menjadi Jawa sama saja dengan menjadi Muslim'. Artinya, ketika seseorang hendak menjadi Jawa yang sesungguhnya, maka secara otomatis ia harus menjadi Muslim. *Kedua* adalah komitmen terhadap rukun Islam, dan yang *ketiga,* mereka diterima di kalangan umat Islam Jawa berkaitan dengan corak spiritualisme Jawa, seperti eksistensi Ratu Laut Selatan, Sunan Lawu, dan sebagainya.[19]

Dengan kondisi masyarakat Jawa yang secara kultural-keagamaan telah digambarkan Ricklefs itu, maka sangat tepat jika Kiai Sholeh Darat memadukan syariat dan tasawuf dalam melakukan dakwah dan pendidikan keislaman di dalam masyarakat Jawa. Dalam menyebarkan Islam dalam masyarakat Jawa pada era sintesa mistik di atas, Kiai Sholeh Darat mengakomodir berbagai tradisi spiritual, baik dari Islam (tasawuf) maupun dari budaya Jawa. Hal ini dilakukannya dalam salah satu kitab yang ia tulis, *Mujarobat*. Salah satu tema yang ia uraikan dalam kitab ini adalah soal ajaran Sunan Kalijaga tentang perlunya mencari waktu dan pasaran yang tepat untuk mendirikan rumah:

> *"Punika berkah saking Sunan Kalijaga Demak. Lamun ngedekake omah utawa liyane omah, miliha dina lan pasaran kang bagus. Kerana amrih slamet lan gampang rizqine. Lamun ngedekake omah miliha dina Isnain utawa Sabtu Wage. Lamun arep ngedekake gedung, utawa peturon, maka miliha dina Isnain Legi utawa Isnain Pon. Lamun mayu omah maka miliha dina Rebo Keliwon utawa Rebo Pahing.*
>
> Artinya:
>
> Ini berkah dari Sunan Kalijaga Demak. Apabila mendirikan rumah atau selainnya, maka pilihlah hari dan pasaran yang bagus. Karena supaya selamat dan mudah mendapatkan

19. Ricklefs, M.C., Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangnya dari 1930 Sampai Sekarang, (Terj.) FX.Dono Sunardi & Satrio Wahono (Jakarta:P T. Serambi Ilmu Semesta, 2012), 40-41.

> rezeki. Apabila mendirikan rumah, maka pilihlah hari Senin atau Sabtu Wage. Apabila hendak mendirikan gedung, atau *peturon,* maka pilihlah hari Senin Legi atau Pon. Apabila hendak memasang atap rumah, maka pilihlah hari Rabo Kliwon atau Rabo Pahing).

Kutipan di atas merupakan salah satu contoh yang menunjukkan bahwa Kiai Sholeh Darat bukan seorang puritan, melainkan sosok ulama yang sangat apresiatif terhadap tradisi lokal Jawa, sebab di antara tradisi masyarakat Jawa yang masih dipegang sampai sekarang adalah soal menentukan hari dan *pasaran* untuk menjalankan sebuah aktivitas. Penentuan hari dan *pasaran* ini sesungguhnya bukan hanya untuk mendirikan rumah atau bangunan, tetapi untuk aktivitas lain seperti panen padi, menggelar acara pernikahan, melaksanakan khitan, menentukan perjodohan, membuka usaha dan sebagainya. Dalam narasi di atas, Kiai Sholeh Darat jelas-jelas menyatakan sendiri bahwa ia menjelaskan ajaran tersebut dengan mengutip dari Sunan Kalijaga. Sementara Sunan Kalijaga merupakan salah satu wali atau tokoh penyebar Islam yang sangat akrab dengan kahazanah budaya Jawa. Sunan Kalijaga-lah yang dikenal sebagai wali penyebar Islam di tanah Jawa dengan menggunakan budaya-budaya Jawa seperti wayang, gamelan, dan sebagainya.

Selain masalah penentuan hari dan pasaran yang ada di dalam kitab *Mujarobat* di atas, Kiai Sholeh Darat juga mengangkat sebuah tema tradisi keagamaan dalam Islam tapi juga senapas dengan tradisi Jawa. Tradisi yang dimaksud itu adalah ziarah kubur atau dalam bahasa Jawa dikenal dengan istilah *nyadran.* Dalam kitabnya yang berjudul, *Kitab Munjiyat,* Kiai Sholeh dengan tegas menyatakan bahwa ziarah kubur atau *nyadran* itu hukumnya sunnah, termasuk ziarah kubur atau *nyadran* menjelang malam Jum'at, seperti dalam dikatakan Kiai Sholeh Darat berikut ini:

> “....*Maka sakwuse den kubur mayite, maka sunnat arep anuwunake netepi iman dan lungguhana ing qubur antara sak jam sakwuse den talqin lan sunnah mocoha surat* Yasin *lan* Tabarak (surat al-Mulk—pen.). *Lan utawi ziarah qubur iku sunnah keduwe wong lanang kerana faedah dadi ngalap ibarat lan ngalap pitutur ing awake nalikane aningali ahli qubur. Lan sunnah ziarah qubur ing ndalem dina Jum'ah, lan sedina sak durunge Jum'ah, lan sedino sak bakdane Jum'ah, lan maca'aken surat Yasin lan Tabarak utawa Qul Huwa Allahu Ahad* (surat al-Ikhlas—pen.) *sak akhire ping suwelas lan nuli den aturake ganjarane marang mayit”*
>
> Artinya:
>
> Sesudah mayitnya dikubur, maka sunnah memintakan supaya mayitnya itu tetap dalam keadaan iman dan duduk di dekat kubur itu satu jam setelah mayitnya di-*talqin* , dan sunnah membaca surat Yasin dan surat Tabarak (al-Mulk—pen). Dan adapun ziarah kubur itu sunnah untuk kaum laki-laki karena untuk mengambil pelajaran (*ibarat*) dan sebagai nasehat (*pitutur*) bagi diri ketika melihat kubur. Dan sunnah ziarah kubur di malam Jum'at, juga sunnah ziarah kubur sehari sebelum hari Jum'at dan sehari sesudah haari Jum'at, dan (sunnah) membacakan surat *Yasin* dan *Tabarak* atau *Qul Huwa Allahu Ahad* (surat al-Ikhlas—pen.) hingga akhir sebelas kali dan kemudian pahala bacaan surat-surat Alquran itu diniatkan untuk dihadiahkan kepada si mayit)

Ziarah kubur atau *nyadran* sesungguhnya bukan hanya ada di dalam ajaran Islam, melainkan juga ada di dalam masyarakat Jawa. Tradisi *nyadran* ini sudah begitu kental dengan adat-sitiadat masyarakat Jawa, bahkan jauh sebelum Islam datang ke Jawa. Namun, di dalam Islam ada perbedaan dalam menyikapi ziarah kubur. Kelompok puritan, yang umumnya anti tasawuf, memandang ziarah kubur sebagai bid'ah dan khurafat. Sementara kelompok non-puritan, yang umumnya memadukan antara syari'at

dan tasawuf, seperti yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat, justru menganjurkan *nyadran* atau ziarah kubur dan menganggapnya sebagai amalan sunnah. Pola keberislaman yang diajarkan oleh Kiai Sholeh Darat tersebut menunjukkan bahwa ia sesungguhnya juga turut merawat budaya Jawa, bahkan ia juga menjadikan budaya Jawa sebagai salah satu unsur dalam membangun masyarakat Islam yang dicita-citakan.

Oleh karena itu, para ulama dan kiai yang lahir dari didikan Kiai Sholeh Darat, rata-rata tidak alergi dengan budaya Jawa. Para ulama dan kiai yang telah berguru kepada Kiai Sholeh Darat, ketika telah menjadi pemimpin masyarakat, santri dan pengikutnya, rata-rata tidak mempertentangkan nilai-nilai Islam dengan budaya Jawa. Justru sebaliknya, para kiai dan ulama yang dikaderkan oleh Kiai Sholeh Darat itu tercatat sebagai pemimpin-pemimpin agama sekaligus pemimpin budaya. Selain ahli di bidang agama, mereka juga mengetahui tradisi dan adat-istiadat masyarakat setempat. Adat-istiadat dan tradisi Jawa yang sekiranya bertentangan syari'at tidak sepenuhnya digusur melainkan cukup diubah isinya, sementara bentuknya tetap seperti semula. Contohnya adalah sesajen atau tumpengan. Ini jelas budaya Jawa, tetapi bagi ulama seperti Kiai Sholeh Darat dan para santrinya, bentuk tumpengan dan sesajen tidak digusur, tetapi diubah maksud dan isi(do'a)-nya saja. Awalnya sesajen disuguhkan untuk makhluk halus (sang *mbahurekso*). Oleh para wali dan ulama diubah sebagai sedekah dan hidangan untuk manusia di dalamnya diisi dengan bacaan salawat, tahlil, dan sebagainya.

Melalui pesantrennya itu Kiai Sholeh Darat, selain mendidik masyarakat dengan nilai-nilai dan praktik-praktik Islam yang akomodatif dengan budaya lokal, ia juga berhasil mengkaderkan banyak ulama yang selain ahli agama, juga berperan sebagai broker budaya *(cultural broker)* dalam istilah Geertz. Sederet ulama-ulama besar di Jawa Abad ke-19 dan ke-20 yang menjadi pemimpin-pemimpin masyarakat dan bangsa, tercatat telah berguru kepada Kiai Shoeh Darat. Di antara para ulama tersebut, terdapat

sejumlah nama besar, yaitu: KH. Hasyim Asy'ari (pengasuh PP. Tebuireng dan Pendiri Jam'iyyah Nahdlatul Ulama), KH. Ahmad Dahlan (pendiri persyarekatan Muhammadiyah), KH. Mahfudz Tremas, KH. Dimyati Tremas, KH. Amir idris, Pekalongan, KH. Ridwan Semarang, KH Cholil Rembang, KH. Siroj Payaman, KH. Mudzakir Sayung, KH. Anwar Mujahid Semarang, KH. Munawwir, Yogyakarta, KH. Abdus Somad, Solo; KH. Abdullah Sajad (Penghu Tafsir Anom) Surakarta, KH. Abdul Hamid Kendal, KH. Dalhar Muntilan, RA. Kartini dan para tokoh lainnya.[20]

Semua kiai, ulama, dan tokoh masyarakat hasil didikan Kiai Sholeh Darat jarang ada yang anti dengan budaya lokal; jarang ada yang membenturkan antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal Jawa (*local wisdom*). Bukan hanya itu, Kiai Sholeh Darat juga berhasil mencetak para ulama sebagai tokoh agama yang nasioanlis. Para ulama didikan Kiai Sholeh Darat merupakan ulama-ulama sekaligus pejuang yang sangat anti dengan kolonialisme. Hal ini terbukti salah satunya pada Abad ke-20, usai meninggalnya Kiai Sholeh Darat. Pada Abad ke-20 ini, khususnya di masa-masa 1945, dua ulama hasil didikan Kiai Sholeh Darat, yakni KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahamd Dahlan telah turut serta dalam perjuangan merebut kemerdekaan RI dari tangan penjajah melalui organisasi masing-masing, yakni: Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Kedua ulama ini pun dikukuhkan sebagai pahlawan nasional. Begitu juga R. A. Kartini, selain juga ditetapkan sebagai pahlawan nasional, juga dikukuhkan sebagai pelopor emansipasi perempuan.

Selanjutnya, selain menjadikan pesantrennya sebagai pusat kawah kaderisasi para ulama dan pejuang, Kiai Sholeh Darat juga banyak menulis kitab beraksara *pegon*. Hal ini ia tempuh sebagai usaha mencerdaskan dan mendidik masyarakat Jawa. Sebenarnya, jika Kiai Sholeh Darat bersedia, ia akan menulis kitab-kitab berbahasa Arab seperti yang dilakukan oleh sahabatnya, Syekh

20. Dzahir, Abu Malikus Salih, Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000), 12.

Nawawi al-Bantani. Kiai Sholeh Darat tentu mampu menulis kitab berbahasa Arab, karena ia telah lama melakukan studi di Mekkah. Ia memang sengaja mengarang kitab dengan huruf *pegon* (Arab-Jawa). Alasan utamanya adalah supaya masyarakat Jawa bisa membaca kitab-kitab yang ditulisnya. Hal ini sejalan dengan tujuan utama Kiai Sholeh Darat untuk mendidik dan mencerdaskan masyarakat Jawa melalui ajaran-ajaran Islam sehingga salah satu caranya adalah dengan membuat karya yang bisa dibaca oleh khalayak luas. Karya-karyanya yang beraksara *pegon* itu terbukti mempunyai pengaruh cukup kuat di kalangan masyarakat Jawa, khususnya di kalangan masyarakat Pantura.

Tipologi keberislaman masyarakat muslim Jawa, terutama di kawasan Pantura, coraknya sangat akomodatif terhadap budaya Jawa, karena mengintegrasikan antara syari'at dan tasawuf. Dampaknya adalah sedikit sekali kelompok Islam di kawasan Jawa Pantura yang puritanistik. Mayoritas Islam di kawasan ini sangat sinkretis atau akomodatif sebagaimana digambarkan oleh Kiai Sholeh Darat dalam kitab-kitabnya. Integrasi antara syari'ah dan tasawuf yang kuat dalam karya Kiai Sholeh Darat membuat orang-orang di kawasan Jawa Pantura menyebut ia sebagai "Al-Ghazali"-nya Jawa.[21]

Ada banyak kitab beraksara *pegon* yang ditulis oleh Kiai Sholeh Darat, di antaranya adalah:

- *Majmu'atus Syari'at Li Kafiyatul Awam;*
- *Sabilil Abid 'Ala Jauhartaut Tauhid;*
- *Al-Hikam; Munjiyat,*
- *Mujarobat,*
- *Lathoi Thoharoh wa Asrarus Sholat,*
- *Pasolatan,*
- *Minhajul Atqiya*
- *Mursidul wajiz fi Ilmul Qur'an*

21. Wawancara dengan M. Ichwan, seorang Jurnalis dan penggagas KOPISODA (Komunitas Pecinta Kiai Sholeh Darat), pada 20 Agustus 2016

- *Manasikul Haji*
- *Hadis Mi'roj*
- *Syarah Burdah*
- *Tafsir Faidhur Rahman* dan yang lainnya.[22]

Kitab-kitab yang dihasilkan Kiai Sholeh Darat itu, kata Dzahir, telah diterbitkan di Malaysia, Surabaya, Cirebon dan Semarang (Toha Putra). Bahkan kata Ichwan, konon kitab-kitabnya Kiai Sholeh Darat ada juga yang terbit di Singapura. Hal ini menunjukkan luasnya pengaruh karya dan pemikiran Kiai Sholeh Darat.

Kiai Sholeh Darat memilih untuk menulis kitab-kitabnya itu dalam bentuk *pegon*, selain disesuaikan dengan situasi masyarakat Jawa, juga dikaitkan dengan situasi sosial-politik Jawa pada Abad ke-19. Memang Kiai Sholeh Darat bukan ulama yang merintis penulisan kitab beraksara *pegon,* sebab sebelum Kiai Sholeh Darat sudah banyak ulama Nusantara yang pulang dari Mekkah menulis kitab dengan aksara Melayu-Jawi atau berbahasa Melayu dengan aksara Arab yang umumnya muncul sekitar Abad-14.[23] Dalam hal ini, peran Kiai Sholeh Darat sesungguhnya adalah mengembangkan tradisi *pegon* yang telah dirintis oleh para ulama Nusantara sebelumnya.

Penulisan kitab beraksara *pegon* ini dirasa penting oleh Kiai Sholeh Darat, terutama sekali karena rezim kolonial yang berkuasa saat itu mengawasi dengan ketat dinamika kehidupan beragama masyarakat Jawa, terutama Islam. Agama Islam berasal dari Arab dan harus dipahami melalui bahasa Arab. Namun kenyataannya, masyarakat Jawa saat itu masih banyak yang awam dengan bahasa Arab, termasuk mereka yang berasal dari kalangan bangsawan,

---

22. Dzahir, Abu Malikus Salih, Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000), 16.

23. Hakim, Taufiq, Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX (Yogyakarta:Institute of Nation Development Studies, 2016), 151.

seperti R.A. Kartini. Jika hendak memahami Islam, maka kitab-kitab berbahasa Arab itu harus diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa. Kondisi seperti ini kemudian dimanfaatkan Belanda dengan membuat kebijakan melarang menerjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa dengan tujuan agar masyarakat Jawa tidak begitu tahu soal Islam.

Untuk mensiasati kebijakan Belanda ini, para ulama Nusantara, termasuk Kiai Sholeh Darat pun mengarang kitab dengan aksara *pegon:* bentuk hurufnya Arab, tetapi bunyinya Jawa. Dengan kitab *pegon* ini, rezim pemerintah Belanda tidak mencurigai itu sebagai kitab terjemahan atau kitab berbahasa Jawa, karena bentuk hurufnya berupa Arab. Dengan usahanya inilah, maka kitab-kitab Kiai Sholeh Darat yang beraksara *pegon* itu bisa diakses dan dibaca secara luas oleh masyarakat Jawa sehingga masyarakat bisa mengembangkan pemahaman agamanya. Termasuk R. A. Kartini yang pada mulanya sinis terhadap Islam, karena tidak bisa berbahasa Arab untuk memahami Islam, sementara aturan di Jawa menunjukkan bahwa Alquran tidak boleh diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, akhirnya berubah mencintai Islam setelah mendengar pengajian tafsir al-Fatihah berbahasa Jawa oleh Kiai Sholeh Darat di Pendopo Agung Kabupaten Demak.[24]

Di dalam salah satu kitabnya, Kiai Sholeh Darat bukan hanya menanamkan ajaran agama, melainkan juga semangat nasionalis untuk melawan penjajah. Oleh karena itu, ia dengan jelas mengatakan dalam sebuah kitabnya tentang "haram"nya seorang muslim menyerupai tata cara berpakaian kaum kolonial (kafir). Pendapat ini beliau tuangkan dalam kitabnya yang berjudul *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah lil Awam* (1374 H*:* 24-25):

---

24. Wawancara dengan Agus Tiyanto, cicit menantu Kiai Sholeh Darat pada 14 Agustus 2016.

> *"Lan dadi kufur maneh wong kang nganggo penganggone liyane ahli Islam, penganggo kang wus tertentu maring liyane ahli Islam kabeh serta atine neqodake baguse iki penganggone serta demen atine maring iki penganggo. Lan haram ing atase wong Islam nyerupani penganggone wong liya agama Islam senadyan atine ora demen. Angendika setengahe ulama muhaqqiqin, sapa wonge nganggo penganggone liyane ahli Islam kaya klambi, jas, utawa topi, utawa dasi, maka dadi murtad, rusak Islame senadyan atine ora demen."*

Artinya:

> "Dan menjadi kufur lagi orang yang memakai pakaian [seperti] kelompok yang bukan Islam, pakaian yang sudah didesain untuk orang non-Islam, serta hatinya yakin bahwa pakaian itu bagus dan hatinya juga senang terhadap pakaian itu. Dan haram bagi orang Islam menyerupai pakaiannya orang lain yang tidak beragaa Islam walaupun hatinya tidak menyukai pakaian tersebut. Sebagian ulama ahi hakekat [*muhaqqiqin*] menyatakan, barang siapa yang memakai pakaian [seperti] kelompok orang yang bukan Islam seperti baju, jas atau topi atau dasi, maka orang itu menjadi murtad, rusak Islamnya, meski ia gtidak menyukai pakain tersebut.'

Sepintas pandangan Kiai Sholeh Darat di atas nampak konservatif. Namun, itu sangat relevan jika dikaitkan dengan konteks, ketika ia mengeluarkan pandangan tersebut. Saat pandangan itu diungkapkan, masyarakat Jawa berada dalam cengkeraman penjajahan. Orang kafir dalam konteks pernyataan itu adalah kaum kolonial. Situasi penjajahan inilah yang menjadikan fatwa atau pendapat Kiai Sholeh Darat tentang menyerupai pakaiannya 'orang kafir' (kaum kolonial) itu sebagai salah satu bentuk perlawanan terhadap kaum kolonial. Hal ini merupakan bagian dari gerakan anti kolonialisme. Jadi, pandangan itu sesungguhnya merupakan peneguhan kelas antara kelas penindas versus kelas tertindas. Pengharaman memakai pakaian "orang

kafir" itu artinya tidak boleh meniru, mengikuti atau tunduk terhadap kelompok penindas atau kelompok penjajah. Kiai Sholeh Darat menyerukan gerakan anti kolonialisme, karena ia termasuk jaringan ulama Asia-Timur Tengah periode Abad ke-18/19 yang selalu membangkitkan semangat solidaritas untuk mengorganisir *nasionalisme* secara bersama-sama melawan kaum penjajah.[25]

3. Perlunya Kontekstualisasi: Sebuah Penutup

Berdasarkan pemaparan di atas, hal yang perlu diketahui adalah Kiai Sholeh Darat, dalam usahanya mencetak para pemimpin, baik di ranah agama maupun di ranah sosial-budaya, jelas berbasis pada budaya Jawa. Budaya Jawa yang dimaksud ia representasikan dalam bentuk pondok pesantren dan penulisan kitab-kitab beraksara *pegon*.

Bagaimana pun harus diakui bahwa pesantren merupakan bagian dari kebudayaan dan peradaban Jawa. Pusat pendidikan ini sesungguhnya sudah ada di Jawa jauh sebelum Islam masuk ke Nusantara. Pesantren di Jawa berikut budayanya, karena alasan itu tidak sepenuhnya mencerminkan semangat kearab-araban, melainkan lebih mencerminkan semangat lokalitas. Semangat lokalitas di pesantren Jawa ini utamanya tercermin melalui bahasa yang digunakan ketika mempelajari atau mendaras kitab-kitab berbahasa Arab. Hampir semua pesantren salaf di Jawa selalu menggunakan bahasa Jawa dalam memaknai atau mengartikan kitab-kitab bahasa Arab. Hal ini menunjukkan bahwa pesantren di Jawa sebenarnya merupakan pusat pendidikan agama Islam, namun berakar pada budaya Jawa.

Budaya Jawa lainnya yang menjadi strategi Kiai Sholeh Darat untuk mendidik masyarakat dan mengkaderkan para ulama adalah dengan melahirkan kitab-kitab *pegon*. Inilah yang disebut dengan

25. Dzahir, Abu Malikus Salih, Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000), 14.

semangat literasi kaum pesantren. Melalui kitab-kitab *pegon* ini masyarakat Jawa yang tidak bisa atau tidak menguasai bahasa Arab bisa memperdalam agamanya. Mereka bisa menyerap khazanah dan ilmu keislaman, seperti fikih dan tasawuf, melalui kitab-kitab *pegon* tersebut.

Melalui dua usaha atau dua cara itulah, Kiai Sholeh Darat, berhasil mengembangkan wawasan keagamaan masyarakat dan mencetak para ulama dan para pemimpin bangsa. Kemudian hari, mereka yang ia didik muncul sebagai pejuang dan tokoh pergerakan pada Abad ke-20, ketika Indonesia berjuang merebut kemerdekaan dari tangan penjajah. Gerakan pendidikan Kiai Sholeh Darat melalui pesantren dan gerakan literasi *pegon* bukan hanya melahirkan tokoh-tokoh di bidang agama, tetapi juga tokoh-tokoh di bidang sosial dan kebangsaan. Hal ini terjadi karena ia berhasil mendidik tokoh-tokoh ulama tersebut untuk tidak hanya alim, tetapi juga sangat nasionalis (anti kolonialisme). Selain mengembangkan Islam dan mencetak para pemimpin serta ulama, melalui dua jalan tersebut Kiai Sholeh Darat juga menjaga dan merawat budaya Jawa—bukan menggusurnya.

Hal yang menjadi penting dari sejarah Kiai Sholeh Darat adalah soal kontekstualisasi. Gerakan pesantren dan literasi *pegon* yang ditempuh oleh Kiai Sholeh Darat menjadi jawaban bagi tantangan zaman yang muncul saat itu. Di sinilah perlunya kontekstualisasi gerakan pesantren dan literasi Jawa di era milenial sekarang ini. Pesantren sebagai bagian dari budaya dan khazanah peradaban Jawa harus mampu merespon tantangan zaman di era media sosial sekarang. Hal yang harus diperhatikan pesantren sekarang ini adalah bagaimana pesantren mencetak sosok-sosok ulama dan pemimpin yang berkarakter kuat dan berwawasan luas; alim sekaligus terampil mensiasati perkembangan zaman yang ditandai oleh pesatnya perkembangan teknologi dan informasi.

Dalam zaman yang semakin kompleks, pesantren juga dituntut untuk mampu melahirkan sosok-sosok yang bukan hanya melek agama *ansich*, tetapi juga melek budaya, melek sains dan

teknologi dan bidang lainnya. Selain itu, hal yang harus dijawab oleh pesantren adalah bagaimana pesantren mempunyai startegi kebudayaan untuk menawarkan atau menyuguhkan kepada dunia pola keberislaman yang moderat dan menghargai *local wisdom* di tengah gempuran globalisasi yang melanda sekarang ini.

Kemudian yang kedua adalah soal gerakan literasinya. Ukuran melek huruf atau berbudaya (*literate*) untuk konteks zaman sekarang tidak cukup lagi hanya menguasai bahasa lokal. Tentu saja budaya lokal harus tetap dikuasai, dirawat dan dilestarikan, tetapi juga harus didukung dengan bahasa-bahasa lain yang cakupannya lebih luas agar bisa memasarkan ide-ide atau nilai-nilai budaya dan keberislaman pesantren yang menghargai budaya lokal, inklusif, moderat dan sejenisnya yang telah disemai oleh ulama-ulama Jawa seperti Kiai Sholah Darat dan para anak didiknya.

Bahasa dengan daya jangkau yang luas itu merupakan sarana untuk mengkomunikasikan dan mengenalkan sistem nilai dan ide-ide mengenai agama dan kebudayaan di panggung global. Oleh karena itu, selain berkarya melalui bahasa lokal, seorang santri khususnya dan kaum pelajar Indonesia umumnya, juga perlu berkarya dengan menggunakan bahasa internasional supaya ide dan gagasan yang digali dari khazanah Islam dan budaya Jawa bisa turut mewarnai peradaban dunia.

Jadi, budaya Jawa harus menjadi basis pendidikan untuk melahirkan ulama, kaum cendekia dan pemimpin yang kuat jati dirinya dan luas cara pandangnya, sebagaimana yang dicontohkan oleh para ulama-ulama dulu semacam Kiai Sholeh Darat.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Samarani, Muhammad Shalih, *Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-Awam,* Cirebon: Al- Mishriyah, 1374 H

___________________________, *Kitab Munjiyat,* Semarang: Toha Putra, t.th

___________________________, *Mujarobat,* ttp&tth

Bizawie, Zainul Milal, *Masterpiece Islam Nusantara:Sanad Jejaring Ulama –Santri 1830-1945,* Ciputat Baru: Pustaka Kompas, 2016

Carey, Peter, "Prakata" dalam Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX,* Yogyakarta:Institute of Nation Development Studies, 2016

Dzahir, Abu Malikus Salih, *Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M,* Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000

Ensiklopedia Nahdlatul Ulama, Jilid 4, Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerjasama dengan PT.Bank Mandiri Persero, t.th.

Hakim, Taufiq, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX,* Yogyakarta: Institute of Nation Development Studies, 2016

Muhibbuddin, Muhammad, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830: Menelusuri Jejak Jihad dan Pengorbanan Pangeran Diponegoro,* Yogayakarta:Araska, 2018

Gottschalk, Louis, *Mengerti Sejarah,* (Terj.), Nugroho Notosusanto, Jakarta: UI Press, 1983

Ricklefs, M.C., *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan*

Penentangnya dari 1930 Sampai Sekarang, (Terj.), FX.Dono Sunardi & Satrio Wahono, Jakarta:PT. Serambi Ilmu Semesta, 2012

Wawancara:

Lukman Hakim Saktiawan, cicit Kiai Sholeh Darat pada 14 Agustus 2016

Agus Tiyanto, cicit menantu Kiai Sholeh Darat pada 14 Agustus 2016

M. Ichwan, seorang Jurnalis dan penggagas KOPISODA (Komunitas Pecinta Kiai Sholeh Darat), pada 20 Agustus 2016

Ritual *Kalang Obong* Kendal

Oleh: Muslichin & Ary Budiyanto

ABSTRAK

TRADISI *Kalang Obong* adalah tradisi kuno Orang Kalang Jawa Pesisir Utara yang masih hidup hingga kini di sekitar daerah Kendal, Tegal, Pemalang, dan sekitarnya. Tradisi Kalang Obong adalah tradisi mengantarkan ruh Orang Kalang yang meninggal dengan upacara selametan memberikan bekal kubur dan membakar puspa atau patung kayu representasi sosok yang meninggal agar sampai ke alam kesampurnaan bersama keluarga dan leluhurnya. Dari kajian ethnografi dan pustaka, artikel ini membahas tentang ritual pasca kematian Orang Kalang masa kini yang ada di daerah sekitar Kendal-Pemalang, Jawa Tengah yang akan diawali dengan ulasan tentang asal-usul mitologisnya dan simbolisme sesaji ritual serta dunia roh dan kematian Orang Kalang. Sebagaimana dengan tradisi dan religiusitas indiginus lainnya di Nusantara, dunia Orang Kalang inipun kini mengalami tantangan dari desakan arus modernisasi dan paparan ideologi keagamaan Islam yang baru jauh dari nilai-nilai Islam Jawa.

Kata Kunci: Ritual Kematian, Ruh, Orang Kalang, Kendal

Pendahuluan

Meskipun secara fisik dan kebudayaan yang dipraktikan oleh Suku Kalang sendiri sudah tak jauh dari hal-hal yang kejawaan (semacam slametan, tata karma, arsitektur rumah dan sebagainya) namun masih ada anggapan sebagai suku yang bukan bagian dari suku Jawa, atau lebih tepatnya ada diluar suku Jawa.[1] Hal ini barangkali karena 1.) mitologi asal-usul orang Kalang yang menyematkan asal keberadaan diri mereka pada mitologi yang mirip dengan legenda Sunda tentang Sangkuriang. 2.) Ritual pasca kematian orang Kalang yang dikenal dengan nama *Kalang Obong* adalah ritual yang mirip dengan upacara pasca kematian Hindu Bali, *Ngaben*. Hal ini berbeda dengan perspektif dari orang Jawa yang seringkali melihat diri mereka dekat dengan nilai-nilai Islam (Jawa). Artikel ini akan membahas tentang ritual pasca kematian Orang Kalang masa kini yang ada di daerah sekitar Kendal-Pemalang, Jawa Tengah yang akan diawali dengan ulasan pertama tentang Siapa Orang Kalang yang membahas asal-usul dan mitologis Orang Kalang. Kemudian membahas kehadiran mereka di wilayah Kendal. Selanjutnya akan membahas tentang Ritual Kematian Orang Kalang Kendal secara umum lalu membahas tentang Ritual Kalang Obong yang dilaksanakan dalam dua tahap, tujuh hari dan seribu harinya. Pemaparan akan ditutup dengan pembahasan Simbolisme Sesaji Ritual dan Dunia Roh dan Kematian Orang Kalang.

Siapa Orang Kalang?

Menurut De Bruyne[2] dahulu orang Kalang adalah kelompok masyarakat yang mempunyai profesi sebagai penebang kayu dan juru angkut di setiap proyek pembangunan yang dilakukan oleh pemerintah Kerajaan Majapahit. Posisinya yang tidak beranjak dari

1 Muslichin, “Kalang, Islamisasi, Dan Modernisasi” (Tulisan Lepas, tt.).

2 E De Bruyne, G.B.J Hiltermann, and Hoetink, *Winkler Prins Encyclopaedie* (Amsterdam: Elsevier Brussel, 1951), 680.

kelas bawah masyarakat Jawa di masa lalu sangat identik dengan *Candala* yaitu sekelompok ras paria pada saat perdagangan Hindu di India. Crawfurd menambahkan bahwa Kalang adalah nama sebuah komunitas penduduk asli yang tingkatannya berada di bawah orang Jawa.[3] Dalam *Javaansch Nederhuitsch Woordenboek* dikatakan bahwa Kalang adalah nama sebuah etnis di Jawa yang dulu hidup di sekitar hutan, dan mereka diduga mempunyai asal keturunan yang hina.[4] Rigg menegaskan bahwa Kalang adalah sejenis *paria* yang ada di Jawa, yang barangkali sedikit banyaknya hanya diketemukan dan terdapat di distrik Sunda.[5] Meskipun demikian, Rigg belum dapat menjawab mengapa persebarannya di Jawa Tengah cukup banyak.[6] Kemungkinan besar Rigg hanya memandang banyaknya istilah yang mirip kalang yang ada di tanah Sunda seperti: *kalang-kabut*, *balang, ka-balang, ka-alang,* dan *alang-alangan*.

Dalam kamus *Javaansch Nederhuitsch Woordenboek,* Kalang dianggap sebagai kelompok manusia yang hidup dan mati di Surakarta.[7] Di sana orang Jawa mempunyai anggapan yang berbau takhayul bahwa mereka adalah anak hasil perkawinan antara seorang perempuan dengan seekor anjing. Oleh karena itu, *kalang* diartikan sebagai *kejaba*, yaitu sesuatu yang yang ditempatkan di luar, atau sesuatu yang dipisahkan dari yang lainnya. E. Ketjen menduga bahwa pada masa kerajaan Hindu orang Kalang tidak

---

3 J. Crawfurd, *A Grammar Ad Dictionary of the Malay Language: With a Preliminary Dissertation*, vol. 2 (Smith, Elder, 1852), 65.

4. Gericke en Roorda, *Javaansch-Nederduitsch Woordenboek* (Amsterdam: Bij Johannes Muller, 1847), 206, https://www.sastra.org/bahasa-dan-budaya/kamus-dan-leksikon/1202-javaansch-nederduitsch-woordenboek-gericke-en-roorda-1847-16-bagian-01-ha.

5. Jonathan Rigg, *Dictionary of The Sunda Languange of Java*, Genootsch v. Kunsten En Wetensch. XXIX (Batavia: Lange & Co., 1862), 90.

6. Theodore G. Th Pigeaud, *Literature of Java: Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands*, vol. IV (The Hague: Nijhoff, 1967).

7 Roorda, *Javaansch-Nederduitsch Woordenboek*, 206.

termasuk dalam empat kasta yang ada.[8] Keberadaaannya lebih mirip dengan kasta paria yang posisinya berada di luar catur kasta yaitu *brahmana, satriya, waisya,* dan *sudra*. *Sudra* sebagai kasta terendah dalam sistem kasta masih diakui hak-hak dan kedudukannya di masyarakat, tetapi Kalang dianggap kelompok hina-dina yang karena alasan penyakit, sosial, dan pelanggaran adat yang pernah dilakukannya, eksistensi diri mereka terlempar sebagai manusia normal.[9] Pandangan Ketjen itu serupa dengan pendapat A. B. Meyer. Dalam tulisannya yang berjudul *Die Kalangs Auf Java*[10], Meyer mengatakan bahwa Kalang adalah sekelompok manusia yang kehidupannya terpisah dan menyendiri. Sementara T. Altona menjelaskan bahwa Kalang berasal dari kata *kepalang* yang berarti tertutup, orang-orang yang berada di luar karena ditutup dari dalam. Kalang juga mungkin saja berasal dari kata *alang-alang* yaitu semacam binatang yang hidupnya mengembara.[11]

Menurut Denys Lombard, Kalang merupakan masyarakat pinggir dan setengah *nomad* yang hidup di hutan seperti Lubdhaka. Sejak zaman Sultan Agung, mereka terpaksa mengubah gaya hidup dan mencari nafkah di tempat pemukiman. Beberapa kota di Jawa masih terdapat kampung-kampung yang bernama *Pekalangan*. Di daerah itu mereka berprofesi sebagai tukang kayu, pedati, penebang kayu dan perajin kayu.[12] Mereka mempunyai ciri khas suatu kelompok yang otonom, mengandalkan perkawinan endogami dan meskipun secara formal mereka tetap melakukan

---

8 E Ketjen, *Bijdrage Tot de Geschiedenis Der Kalangs Op Java* (TBG XXVIII, 1883).

9. Soelardjo Pontjosoetirto, "Orang-Orang Golongan Kalang," Laporan Hasil Penelitian Antropologis (Yogyakarta: Fakultas Hukum UGM, 1971), 36, https://newcatalog.library.cornell.edu/catalog/725962.

10. A. B. Meyer, *Die Kalang Auf Java* (Dresden: Leopoldina, 1877), 4.

11 T. Altona, "Over de Oorsprong Der Kalang," Tijdscrift Bat. Gen, Jilid LXII (1923): 515.

12. Denys Lombard, *Nusa Jawa: Warisan kerajaan-kerajaan konsentris* (Gramedia Pustaka Utama, 1996), 44.

upacara tersendiri seperti pembakaran gambaran orang mati.[13]

Meyer (1877) menunjukkan persebaran orang kalang di abad 19 pada awalnya ada di Solo dan Bagelen serta karesidenan yang lainnya. Mereka ada di suatu tempat yang disebut *Kalangan*. Pekerjaannya di Surakarta adalah membuat cambuk, dan di tempat lain ada yang menjadi pandai besi. Sekarang, keberadaannya menyebar ke semua penduduk, bercampur dan membaur, dan sangat sulit untuk melihat kembali karakter yang ganjil kepadanya.[14] Sementara persebaran Orang Kalang saat ini, menurut buku *Sajen dan Ritual Orang Jawa,*[15] banyak tersebar di pinggiran pegunungan selatan Jawa Tangah, seperti di daerah Cilacap, Adipala, Gombong, Ambal, Petanahan, Kebumen, Bagelen sampai ke daerah Yogyakarta. Di utara Jawa, tercatat di kota-kota seperti Tegal, Pekalongan, Kendal, Kaliwungu, Semarang, Demak, Pati, Cepu, Bojonegoro, Surabaya, Bangil, hingga Pasuruan terdapat komunitas Kalang.[16] Mitos asal usul orang Kalang Kendal tak jauh beda dengan mitos Sangkuriang. Oleh karena asal-usul orang Kalang tersebut sangat identik dengan binatang anjing. Orang Kalang memperteguh dengan sistem keyakinan bahwa anjing itu merupakan jelmaan dewata atau sosok pangeran yang mendapat kutukan dari orang tuanya. Tidak hanya itu saja, sosok putri yang cantik yang mau dipersunting oleh anjing pada dasarnya juga titisan dewa atau raja yang berkuasa saat itu. Daerah kalang pun dalam mitologi orang Kendal meliputi daerah yang dulunya disinggahi anjing titisan ini saat dikejar-kejar [tak jelas kenapa di kejar-kejar].[17]

---

13 Lombard, 144.

14. Meyer, *Die Kalang Auf Java*.

15 Wahyana Giri M.C., *Sajen dan ritual orang Jawa* (Penerbit Narasi, 2010).

16. Pontjosoetirto, “Orang-Orang Golongan Kalang.”

17. Bu Kubro, Mitologi Orang Kalang Kendal, digital recording, May 27, 2018; Muslichin Muslichin, “Orang Kalang Dan Budayanya: Tinjauan Historis Masyarakat Kalang Di Kabupaten Kendal,” *Paramita: Historical Studies Journal* 21, no. 2 (2011), https://doi.org/10.15294/paramita.v21i2.1037; Giri M.C., *Sajen dan ritual orang Jawa*, 65–67.

Orang Kalang Kendal

Pada dasarnya beberapa identifikasi yang dibuat para ahli tersebut di atas sudah memperjelas tentang siapa sebenarnya orang Kalang. Karakter sosial dan budayanya yang terbentuk mempertegas posisi orang Kalang dalam setiap dinamika perubahan zaman. Namun demikian, pandangan Meyer, Lombard, Bryne, Rigg, Roorda, dan Altona belum menyentuh sedikit pun tentang keberadaan orang Kalang di Kendal. Pandangan tentang keberadaan orang Kalang di Kendal itu mulai disinggung oleh T. S. Raffles. Dalam bukunya yang berjudul *History of Java*, Raffles mengatakan:

> *...... it may not be inappropriate to introduce in this place a short digression, containing an account of some of the costumes peculiar to the people termed kalang, and to the inhabitans of the Tengger mountains. The former are said to have been at one time numerous in parts of Java, leading a wandering life, practicing religious rites different from those of the great body of the people, and avoiding intercourse with them; but most of them are now reduced to subjection, are become stationary in their residence, and have embraced the Mahometan faith. A few villages in which their particular customs are still preserved, occur in the provinces of Kendal, Kaliwungu, and Demak, and although the tradition of the country regarding their descent from an unnatural connection between a princes of Medang Kamulan and a chief who had been transformated into a dog, would mark them out as a strange race, they have claims to be considered as the actual descendants of the aborigines of the island. They represented as having a high veneration for a red dog, one of which is generally kept by each family, and which they will, on no account, allow to be struck or ill used by any one.*[18]

Data tentang keberadaan orang Kalang di Kendal tercatat pula dalam tulisan baik Ketjen, Zwaart, maupun P. J. Veth. Ketjen

18. Thomas S. Raffles, *The History of Java* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978), 327–28.

yang menuliskan bahwa pada waktu diadakan pembagian Kerajaan Mataram jumlah orang Kalang yang tinggal di Jawa cukup besar. Dalam akte pembagian kerajaan tahun 1755, masing-masing kerajaan mendapatkan bagian 3000 cacah orang Kalang. Secara rinci distribusi orang Kalang sebagai berikut. Di daerah Surabaya terdapat 250 keluarga, Pasuruan 50 keluarga, Pati 250 keluarga, Demak 1000 keluarga, Kendal 250 keluarga, Pekalongan 800 keluarga, dan Tegal 180 keluarga.[19]

Dengan demikian, catatan sejarah dari Raffles, P. J. Veth[20], maupun Zwaart tersebut memberikan gambaran awal tentang keberadaan sejarah orang Kalang yang terdapat di Kabupaten Kendal. Namun demikian, asal-usul orang Kalang yang ada di Kecamatan Gemuh, Weleri, dan Rowosari sangat terkait dengan mitos maupun cerita rakyat yang sudah ada lebih dahulu. Dalam catatan Muslichin[21] beberapa mitos disebutkan bahwa keberadaan orang Kalang secara umum berasal dari mitos Sangkuriang.[22] Pendapat ini sangat beralasan mengingat dalam setiap perilaku ritual masyarakat Kalang di tiga kecamatan tersebut masih terdapat kepercayaan bahwa orang Kalang akan menunggu jejak-jejak anjing yang terdapat dalam daun-daun *ploso* yang diposisikan tengkurap. Ataupun mereka akan menempelkan tiga ujung jari yaitu telunjuk, jari tengah, dan jari manis sebagai bentuk dan wujud dari jejak anjing. Jika ini dilakukan berarti sang leluhur sudah datang menengok dan menjumpai keluarga yang ditinggalkan. Berarti pula hal tersebut menjadi sumber legitimasi dan pengesahan akan ritual kematian, perkawinan, dan *ewuh*.[23]

---

19. W Zwaart, *De Kalangs als houtkappers in dienst der Compagnie* (Batavia: Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1939), 258.

20. P. J. Veth, *Java, Geographisch, Ethnologisch, Historisch*, vol. IV (Batavia: Haarlem, de Eren F. Bohn, G. Kolff & Co., 1907).

21. Muslichin, "Orang Kalang Dan Budayanya."

22. Bandingkan dengan J. Knebel, *De Kalangs Legende: Volgens Tegalsche Lezing* (Batavia: Albrecht & Rusche, 1894), 1–10.

23. Lihat Achmad Sholeh, "Upacara Obong Studi Tentang Agama Dan

Ritual Kematian Orang Kalang Kendal

Secara khusus, keunikan masyarakat Kalang terletak pada apresiasi mereka terhadap upacara kematian yang dikenal dengan nama ritual adat *obong* dan pengagungan terhadap arwah nenek moyang yang tersaji dalam ritual *ewuh (gegumbregan gegalungan), nyadran,* dan *sajen malem Jumat*. Secara singkat tata upacara *obong* dapat dijelaskan sebagai berikut: jika salah satu keluarga Kalang meninggal, jenazahnya dirawat dan dimakamkan sebagaimana orang Jawa pada umumnya. Pada hari pertama meninggalnya orang itu, diadakan selamatan yang disebut *surtanah*. Bersamaan dengan upacara ini biasanya pakaian milik almarhum dibakar. Upacara ini disebut *lepasan*. Selamatan (kenduri) diadakan lagi pada hari ketiga yang disebut *druna,* Lalu pada hari yang ketujuh, keempat puluh, keseratus dan terakhir keseribu.[24]

Selamatan yang terakhir ini biasanya yang terbesar dan sering disebut *entas-entas*. Upacara *entas-entas* inilah yang terpenting dalam adat *obong*. Untuk menyelenggarakan upacara *entas-entas* diperlukan biaya yang tidak sedikit. Bagi yang tidak mampu upacara ini tidak harus dilaksanakan tepat pada hari yang keseribu. Bisa juga dilakukan secara kolektif atau bergabung dengan keluarga yang mampu, yang disebut *bela*.[25] Orang yang memegang peranan penting dalam penyelenggaraan upacara adat *obong* adalah dukun sebagai pemimpin jalannya upacara. Para keluarga peserta upacara tunduk pada komando sang dukun. Dukun *obong* haruslah seorang perempuan. Jabatan itu diteruskan secara turun-temurun dari dahulu sampai sekarang.[26]

Budaya Pada Masyarakat Kalang" (IAIN Walisongo, 2005), 48–49.

24. Pontjosoetirto, "Orang-Orang Golongan Kalang," 17.

25. F Seltmann, *Die Kalang: eine Volksgruppe auf Java und ihre Stamm-Mythe; ein Beitrag zur Kulturgeschichte Javas* (Stuttgart: F. Steiner-Verlag Wiesbaden, 1987), 74.

26. Endah Sri Hartatik, *Upacara Tradisi Di Kabupaten Kebumen Dalam Pengkajian Dan Penulisan Upacara Tradisional Di Kabupaten Kebumen* (Semarang: Subdin Jarahnitra Jawa Tengah, 2006), 70.

Tradisi *ewuh* sendiri juga mempunyai tujuan dan substansi yang hampir sama dengan ritual *obong*. Tradisi *ewuh* yang diselenggarakan setiap empat kali dalam satu tahun yang jatuh pada hari Selasa *wage* dan Jumat *wage* tersebut menjadi media komunikasi antara keluarga Kalang yang masih hidup dengan leluhurnya yang sudah meninggal. Para leluhur mendapatkan persembahan sesaji agar keluarga yang ditinggalkannya mendapatkan doa keselamatan. Sesaji yang terdiri dari *gemblong* merah dan putih, telur asin, pisang, nasi, dan *jajanan* pasar menjadi benda wajib yang memiliki simbol-simbol suci tertentu yang berguna bagi kelancaran permintaan dan persembahan antara dua arah yaitu keluarga dan leluhur. Sebagai pemimpin ritual *ewuh* adalah seorang perempuan Kalang yang dianggap paling tua.

Dalam tradisi *ewuh* atau *gegumbregan gegalungan,* seseorang yang memiliki hajat dan permintaan tertentu umumnya harus menyediakan sebuah ruangan khusus yang dipersiapkan untuk menyambut kedatangan leluhur. Sosok leluhur tersebut telah terbukti datang ketika lantai ruangan yang sudah ditaburi pasir tersebut terdapat *jejak-jejak anjin*g. Jika jejak-jejak itu sudah terlihat berarti kegiatan atau hajatan yang dilaksanakan oleh salah satu keluarga Kalang mendapatkan restu dan persetujuan.

Ritual yang berupa sesaji malam Jumat tidak pula berbeda dengan ritual *obong, ewuh,* atau *nyadran*. Ritual yang dilakukan setiap malam Jumat tersebut mempunyai kandungan makna yang menyerupai ritual *obong, ewuh,* dan *nyadran*. Setiap keluarga Kalang harus membuat sesaji yang serba rangkap dua. Mereka membuat kopi dua buah, roti dua buah, rokok dua batang, dan jajanan pasar lain yang jumlahnya rangkap dua. Sesaji-sesaji tersebut diperuntukkan bagi leluhur atau orang tua mereka yang sudah meninggal sebagai bentuk doa dari keluarga yang ditinggalkan kepada arwah orang tua mereka.

Ritual *Kalang* Obong

Ritual Kalang Obong adalah ritual pasca-kematian yang

khas dari masyarakat kalang di Jawa khususnya di daerah Kendal sekitarnya. Sementara mitologi asal muasal adat Ritual *Kalang Obong* orang kalang Yogyakarta berasal dari tradisi pengaruh dari Ngaben Bali karena selain ada mitos ala Sangkuriang ada pula mitos perkawinan perempuan orang kalang dengan orang dari Bali.[27] Pengaruh ngaben di upacara *Kalang Obong* ini dibantah oleh Muslichin karena di Jawa telah lama dikenal penggunaan puspa pengantin (boneka kayu) sebagai simbol si mendiang.

Muslichin (tt.a. Draft buku) mengatakan bahwa kedatangan orang Kalang yang berasal dari Bali seperti yang dikemukakan oleh Mitsuo Nakamura[28] maupun Richadiana Kartakusuma[29] sangat lemah. Upacara ngaben maupun boneka puspa sarira yang sangat terkenal itu tidak hanya menjadi monopoli orang Bali saja. Jauh sebelum umat Hindu melakukan hal itu, orang-orang Jawa sudah melakukannya sebelum kedatangan orang-orang Islam.[30] Di samping itu, jika dilihat dari perbendaharaan kosa kata yang termuat dalam beberapa mantra orang Kalang tampak jelas bahwa bahasa yang dipergunakan adalah bahasa Jawa biasa, bukan bahasa Bali atau bahasa asing lainnya.

Menurut Bu Kubro, salah satu dukun Kalang Desa Wonotenggang, dapat dikatakan bahwa Ritual *Kalang Obong* atau upacara Adat Obong di Kendal, khususnya di Desa Wonotenggang,

27. Tim Penyusun, *Penelitian Etnohistori Terhadap Kelompok Masyarakat Kalang Di Daerah Istimewa Yogyakarta, Bantul, Dan Sekitarnya* (Jakarta: Pusat Arkeologi Departemen Pendidikan Nasional, 2000).

28. Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910-2010*, 2nd enlarged ed. (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2012).

29. Richadiana Kartakusuma, "Kalang Di Dalam Prasasti-Prasasti Mataram Kuna, Abad VIII-X M: Identifikasi Nilai Budaya Mayarakat Jawa," *Berkala Arkeologi* Bulan Mei Edisi No.1, no. Tahun XX (2000): 163–91.

30. Claude Guillot, "Orang Kalang Di Pulau Jawa Juru Angkut Dan Pegadaian," in *Panggung Sejarah Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, ed. Henri Chambert Loir and Hasan Muarif Ambary (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 323–34.

Kec, Rowosari, Kab. Kendal, upacara ritual ini hampir tak pernah putus dilakukan. Sementara di Cilacap tercatat terakhir di bulan Agustus tahun 1990 yang diadakan di Adipala setelah sebelumnya terakhir diadakan di tahun 1955. Di Yogyakarta, Ritual *Kalang Obong* ini baru saja direvitalisasi di tahun 2017 namun hanya sebagai pentas budaya. Menurut catatan antara tahun 1948-1960 hanya ada tiga kali penyelenggaraan upacara tersebut. Upacara *Kalang Obong* keempat dilakukan pada 27 Juli 1961 di Jatingarang, Gunung Kidul.[31] Upacara *Kalang Obong* di Kendal ini memiliki perbedaan dengan yang ada di Yogyakarta yang konon dahulu dilakukan pada saat *nyewu dina* (3 tahun) kematian, sedangkan di Kendal umumnya hanya ada dua, yakni *pitung dina* dan *mendhak* sebagai puncaknya.

Upacara *Obong Mitongdino*

Masyarakat Kalang yang menempati Kabupaten Kendal ini masih tetap menyelenggarakan upacara *obong mitongdino*. Mereka melakukan hal itu karena mempunyai alasan dan tujuan tertentu. Mereka mewarisi amanat para leluhur untuk tetap melestarikan tradisi *obong* karena tradisi itu dapat mengantarkan dan menyempurnakan arwah leluhur yang sudah mendahuluinya. Ada kepuasan batin dan emosi manakala mereka sudah melaksanakan amanat itu. Dalam menghormati suatu kematian orang Kalang sangat percaya bahwa di hari ketujuh arwah mereka akan lancar menuju surga jika dilakukan pembakaran benda-benda kesukaan almarhum semasa hidup. Ketika seseorang baru meninggal orang Kalang tetap menyelenggarakan *slametan* orang Jawa lainnya. Mereka menyelenggarakan *slametan* hari pertama sampai ketujuh dengan cara-cara yang Islami. Tepat hari ketujuh dimulai upacara *obong*. Dalam pelaksanaannya upacara ini dipimpin seorang dukun yang berjenis kelamin perempuan. Dukun ini mempunyai otoritas dan wibawa dalam mengendalikan jalannya sebuah ritual. Dukun

31 "Revitalisasi Upacara *Kalang Obong* Di Kotagede Yogyakarta – TeMBI," accessed May 13, 2019, https://www.tembi.net/2017/12/15/revitalisasi-upacara-kalang-obong-di-kotagede-yogyakarta/.

ini mengatur sesaji apa dan di mana harus diletakkan sedemikian rupa.

Sebelum upacara *obong* diselenggarakan tentu saja harus dilaksanakan pertemuan keluarga untuk membahas anggaran biaya, kelengkapan sesaji, dan lain agar upacara *obong* itu bisa berjalan dengan lancar. Mereka melakukan musyawarah untuk menentukan besaran anggaran yang dikeluarkan dan sebisa mungkin anggaran itu ditanggung bersama dalam satu keluarga besar. Jika kebetulan ada satu keluarga yang meninggal dan berasal dari keluarga yang tidak mampu maka menjadi tanggung jawab bersama untuk menggabungkan jenazah keluarga tersebut pada keluarga lain yang mampu dalam wujud *bela*.

Pada hari ketujuh sudah dapat dilihat kesiapan untuk melaksanakan upacara *obong*. Sesaji yang berupa jajanan pasar, ayam bakar, berbagai jenis biji-bijian dan bahan makanan, kelapa muda, *gagarmayang*, maupun media atau wadah untuk meletakkan sesaji sudah disiapkan. Wadah untuk sesaji itu antara lain *kendil* dan *empluk* dari tanah liat, *bakul* bambu, bantal guling, belanga tanah liat, kasur, pakaian, celana, sarung, sepatu, serta alat-alat pertanian sudah terkumpul dan disiapkan untuk dibakar. Di luar rumah sudah dipersiapkan pula *alang-alang* kering atau *blarak* kering sebagai media untuk mempermudah pembakaran. Pagi hari sebelum upacara *obong* yang umumnya dilaksanakan siang hari sekitar pk. 13.00, di rumah almarhum/almarhumah dilaksanakan dahulu *tahlilan* dan *yasinan* oleh ibu-ibu dari lingkungan setempat.

Setelah selesai, dukun mulai mengucapkan mantra lain yang garis besar isinya menyebutkan satu per satu sesaji yang ada dan perlengkapan lain yang sudah dipersiapkan. Dukun juga memberi wewanti bagi sukma yang disebut-sebut itu agar dapat dengan *legawa* menerima apa yang semasa hidup menjadi benda kesukaan almarhum sehingga nanti bisa menjadi media yang mempermudah sang arwah untuk mencapai surga. Proses pembacaan mantra dan *wewanti* itu berjalan kurang lebih 15 menit.

Sesudah itu dukun melanjutkan pada proses menjual *sekul kuku* pada pihak keluarga dan masyarakat lain yang sudi hadir. Satu-per satu dari tetamu dan keluarga almarhum meletakkan uang di atas baskom yang sudah dipersiapkan. Mereka bebas untuk memberikan uang di baskom itu. Prosesi itu namanya *nyangoni*. Kemudian, orang-orang itu secara bergantian mencuci tangan dan meminta *sekul kuku* dari sang dukun. Dukun memberi tetamu dan keluarga almarhum sekepal nasi sambil membaca mantra berbahasa Jawa. Begitu seterusnya sampai pada pihak keluarga atau tetamu yang berpartisipasi untuk *nyangoni* dan meminta *sekul kuku*. Proses pada tahap ini bisa lama atau singkat tergantung kehadiran pihak keluarga atau tamu yang berpartisipasi. Jika keluarga atau tamu yang hadir sedikit tentu acaranya akan berjalan singkat, sebaliknya jika yang hadir banyak dan mereka berpartisipasi maka acara dalam tahapan ini pasti lama sekali.

Setelah prosesi *sekul kuku* selesai, kegiatan selanjutnya yaitu menghitung berapa uang yang didapatkan dalam *nyangoni*. Dalam proses ini uang yang didapatkan akan dibagi-bagikan. Prosentasenya memang tidak jelas. Namun, beradasarkan pengamatan, uang itu diberikan pada dukun, keluarga almarhum, pihak yang membantu, dan uang *receh*/logam dikumpulkan untuk dilemparkan pada acara pembakaran atau *obong*.

Proses selanjutnya dalam ritual itu adalah dukun mengemasi semua sesaji dan media lainnya dalam satu wadah besar dan melipat kasur dalam tikar. Semuanya dibawa oleh ahli waris almarhum dan yang harus mengelilingi tempat prosesi itu dalam tiga kali putaran dan satu per satu keluar secara berurutan, sementara anak pertama harus membawa *sentir/suluh* di depan sebagai penerang.

Sesampai di luar dukun sudah mempersiapkan tempat lapang yang akan menjadi ajang pembakaran benda-benda tersebut. Para keluarga yang membawa sesaji dan benda-benda wadah, dan baju, pakaian, dan sebagainya diharuskan mengitari tempat pembakaran itu dalam tiga putaran. Satu persatu sesaji itu diletakkan di atas tanah yang sudah ditutupi alang-alang, tikar dan kasur. Baju-baju

diatur oleh dukun sedemikian rupa supaya semuanya mudah untuk dibakar. Jika sudah dianggap baik pengaturannya, maka dukun memerintahkan pihak keluarga mulai untuk membakar. Sebelum pihak keluarga melakukan pembakaran, mereka tidak lupa mengelilingi tempat pembakaran itu dalam tiga kali putaran. Setelah itu barulah mereka membakar tempat itu dalam tiga sudut yang berlawanan.[32]

Dalam prosesi pembakaran itutidak boleh sampai ada satu benda atau sesaji pun yang luput dari pembakaran. Semua yang sudah di atas altar itu harus dibakar sampai habis agar arwah almarhum itu semakin lancar perjalanannya menuju surga. Jika api yang menyala-nyala itu berwarna putih tandanya orang yang meninggal itu amal dan ibadahnya baik dan diterima di sisi-Nya.

Pada tahap itu, prosesi itu sebenarnya sudah dikatakan selesai, namun prosesi itu dilanjutkan dengan memperebutkan uang logam yang sebelumnya sudah diikutkan dalam pembakaran. Anak-anak kecil dan pemuda biasanya beramai-ramai untuk mendapatkan uang logam. Mereka mempersiapkan air dan kaos tangan agar tangannya tidak lecet.

Upacara *Obong Sependhak*

Pada dasarnya tata pelaksanaan upacara *sependhak* hampir sama dengan *mitongdino*. Hanya saja dalam upacara *sependhak* banyak kelengkapan lain yang perlu ditambahkan. Kelengkapan-kelengkapan yang membedakan antara upacara *obong sependhak* dengan *mitongdino* adalah adanya boneka *puspa* yang menjadi inti dari pelaksanaan ritual *sependhak* itu. Boneka *puspa* ini adalah replika dari almarhum/almarhumah. Boneka ini terbuat dari kayu jati yang ukurannya tinggi 30 cm, lebar 15 cm, dan dengan ketebalan 3 cm. Boneka ini dibuat oleh seseorang yang idealnya masih mempunyai

32. Muslichin, "Etika Orang Kalang - Kumpulan Essay Tentang Orang Kalang Perspektif Antropologis," *Forum Guru Sejarah Kendal* (blog), May 20, 2009, http://forumgurusejarahkendal.blogspot.com/2009/05/etika-orang-kalang-perspektif.html.

hubungan kerabat dengan dukun. Jadi masih ada hubungan darah atau saudara kandung.

Boneka atau *Puspa* itu dianggap pengejawantahan dari sukma. Bagi masyarakat Kalang adanya *puspa* menjadi pengganti jenazah yang sudah dikubur. Jika pada ritual *ngaben* masih menggunakan jenazah atau *wadag* yang *diobong* maka ada anggapan dari orang Kalang bahwa pandangan tingkat spiritualitas orang Hindu Bali dianggap lebih rendah dibandingkan orang Kalang. Sebab membakar boneka *puspa* menandakan bahwa mereka lebih memandang bahwa sukma-lah bukan *wadag* yang dibakar.

Perbedaan lain yang cukup jelas terlihat adalah pada pembagian prosesinya. Dalam *sependhak* tahap itu dibagi menjadi *andheg* dan *entas*. Prosesi antara *andheg* dengan *entas (nglepas)* melalui waktu dua hari. Hari pertama diisi dengan *walimahan sedekah* yang di dalamnya berisi *makhidoh khasanah, tahlil,* atau *yasin*an. Pada saat itu secara bersamaan dukun berada di rumah *kajang*. Ia menunggui rumah *kajang* dengan segala sesaji yang berupa daging kambing yang digantung, ayam yang dipanggang, jajanan pasar, dan beberapa pakaian yang dulu pernah dipakai oleh almarhum. Di ruang tamu, para bapak membacakan *tahlil* dan mendengarkan kyai memberikan *makhidoh khasanah*. Di sebelahnya, dalam kamar *kajang* dukun termenung dan melek menjaga segala perlengkapan dan sesaji yang sudah dipersiapkan untuk esok harinya. Setelah selesai *walimahan*, bapak-bapak itu mendapatkan nasi *berkat* dan pulang ke rumah masing-masing, sedangkan dukun masih ada di kamar *kajang* sampai pagi dan esok lagi (begadang dua malam).

Besoknya prosesi upacara dimulai lagi sekitar pk. 19.30. Para bapak berada di luar arena ritual, sedangkan ibu-ibu berada di dalam rumah tempat berlangsungnya ritual. Sebelum dukun memulainya, upacara itu didahului dengan *tahlil* ibu-ibu. Adanya *tahlil* ini merupakan sesuatu yang baru, sekitar satu tahun berjalan. Jauh sebelumnya tidak ada *tahlil* pada acara menjelang *sonteng*. Setelah *tahlil* selesai, baru dukun dengan bantuan asistennya mulai melaksanakan ritual itu.

Pembacaan mantra dan pelaksanaan prosesinya sama dengan upacara *obong mitondino,* dukun membaca mantra dan mengucapkan kata-kata penting yang sebenarnya menyebut jenis-jenis sesaji yang sudah tersedia. Jika ada satu sesaji saja yang tidak lengkap, maka dukun itu akan mengucapkan sesuatu dan meminta agar sesaji yang tidak ada itu harus diberikan secepatnya. Ada satu hal pada bagian ini yang membedakan dengan upacara *mitongdino*. Jika pada ritual *mitongdino* setelah pembacaan mantra selesai, dukun langsung masuk tahap nyangoni, namun dalam *sependhak,* setelah mengecek sesaji yang disiapkan, dukun menabuh *tatah* dan *palu* sehingga terdengar suara *teng-teng* berkali-kali untuk mengiringi *wewaler* yang diberikan dukun pada sang arwah. Suara *tatah* yang dipukul secara terus-menerus itu menimbulkan nuansa mistis tersendiri. Jika sudah selesai maka dilanjutkan dengan penjualan *nasi kuku* maupun *nyangoni*.

Jika semua rangkaian acara sudah selesai semuanya, maka sanak keluaga mengemasi dan membawa semua barang-barang yang sudah dipakai. Prosesinya adalah sanak keluarga itu membawa barang-barang yang sudah dibungkus. Saudara paling tua di depan membawa cambuk, sedangkan saudara yang lebih muda di belakang membawa caping dan perlengkapan sesaji. Mereka mengitari tempat ritual itu dalam tiga kali putaran dan kemudian mereka memasuki kamar *kajang* secara bergantian. Benda-benda perlengkapan ritual dan sesaji-sesaji itu kemudian dibuka dan diatur untuk diletakkan di atas tempat tidur. Boneka *puspa* yang semula berpakaian mirip almarhum juga dicopot dulu pakaiannya dan ditidurkan di sebelah dukun. Upacara tahap ini dinamakan *andheg*. Dukun memberhentikan dahulu dan menunggu beberapa jam untuk segera dilakukan *lepasan*. Dahulu antara jeda waktu berhenti prosesi tahap awal dengan lepasan tidak terpaut jauh. Dulu dimulai menjelang Pk. 24.00 dan mulai acara itu adalah Pk. 01.00 dini hari bila yang meninggal laki-laki, sedangkan Pk. 02.00 bila yang meninggal perempuan. Akan tetapi. jika tetap diselenggarakan Pk. 24.00 sudah pasti tidak akan ada yang datang untuk berpartisipasi karena terlalu malam. Di samping itu sesaji,

snack dan makanannya bisa jadi basi dan tidak termakan. Oleh karena itu upacara tahap pertamanya adalah Pk. 19.30 sebagai bentuk kesepakatan agar segala sesuatunya yang sudah disiapkan untuk tamu dapat dimakan.

Sekitar Pk. 03.00 dini hari dukun membangunkan semua orang yang ada di rumah tersebut untuk segera mulai acara lepasan. Biasanya para pemuda tidak tidur dan mengobrol di sekitar rumah yang memiliki hajat itu. Pada saat semua sudah hadir, yang biasanya hanya terdiri dari anggota keluarga yang punya hajat saja, dukun memulai acara itu lagi dari awal. Ia membaca mantra, sementara asistennya membakar dupa atau menyan. Tatah dan palu dipukulnya secara konstan sehingga menimbulkan suara yang berkesan mistis lagi. Setelah itu, dukun membagikan nasi *kuku* dan para kerabat menaruhkan uang dalam baskom yang disediakan. Proses selanjutnya adalah semua barang dibawa oleh kerabat yang ada. Posisi saudara yang lebih tua berada di depan kemudian diikuti oleh saudara lainnya, berputar tiga kali mengitari tempat itu baru ke luar menuju *pancaka* yang sudah disiapkan. Pancaka ini adalah rumah-rumahan yang dibuat dari alang-alang atau *blarak* kering yang semua kaki-kakinya dari bambu. Tingginya sekitar 1, 5 m, panjang 1 m, dan lebar 0,75 m. Pada tiap tiangnya terdapat sesaji yang dipasang dalam posisi menggantung. Sesaji sebelah kiri adalah darah bebek yang dimasukkan dalam bambu berbentuk bumbung yang digantung. Sesaji sebelah kanan adalah daging bebek yang diposisikan menggantung juga. Beberapa tiang yang tersisa dipasang bumbung yang di dalamnya terdapat biji-bijian atau rempah-rempah.[33]

Di tengah-tengah pancaka itu ada landasan yang dapat dipakai meletakkan semua sesaji dan peralatan maupun pakaian yang sudah dipersiapkan untuk dibakar. *Puspa* diletakkan paling terakhir setelah semua sesaji itu dimasukkan dalam *pancaka*. Dukun memerintahkan tiga orang yang masih ada hubungan kekerabatan

33. Muslichin, "Aspek Piwulang Dalam Ritual Adat Kalang Obong," February 22, 2008, http://www.kabupaten-kendal.go.id/index.php?art=artikel.

untuk segera menyalakan api. Tiga orang itu kemudian membawa *blarak* yang sudah dibakar mengelilingi *pancaka* tiga kali. Di setiap sudut yang berbeda tiga orang itu membakar *pancaka*. Api yang menjalar diusahakan oleh tiga orang itu agar tidak sampai padam. Jika api padam sebelum benda sesaji habis, maka akan mempengaruhi peruntungan bagi yang ditinggalkannya dan membuat hambatan bagi arwah yang diantarkannya.[34]

Seperti halnya *mitongdino*, setelah api padam maka anak-anak, pemuda dan orang tua berebut uang logam yang sudah ditaburkan dalam pembakaran tadi. Mereka rela bangun Pk. 3 dini hari dan sedikit kepanasan tangannya untuk mendapatkan sejumlah uang logam itu.

Namun demikian, bukan berarti upacara ini sudah dianggap selesai. Upacara *mendhak* dalam tahap *entas-entas* sudah selesai jika dukun kalang setelah pembakaran *puspa* dan *pancaka* tadi menutup acara dengan mengumpulkan semua kerabat yang mempunyai hajatan tadi dalam ruang tamu. Dukun itu memimpin doa syukur dengan bahasa Jawa karena *entas-entas* sudah selesai dan semuanya berharap bahwa arwah almarhum dapat tenang di sisi-Nya. Kadang pula ada kyai setempat yang menambahinya dengan pembacaan doa-doa Islami. Dalam prosesi ini biasanya disediakan nasi putih, mie, lauk, bubur atau jenang sebagai bentuk kenduri bagi yang hadir. Umumnya pihak yang hadir adalah para keluarga yang punya hajat.

Simbolisme Sesaji Ritual

Berbagai sesaji yang dipergunakan pada upacara Kalang Obong tentu saja memiliki makna simbolik yang menunjukkan *piwulang* bagi generasi Kalang sesudahnya. Makna simbolik dari sesaji dan

34. Muslichin, "Eksistensi Tradisi Dan Strategi Budaya Masyarakat Kalang," www.kabupaten-kendal.go.id, February 22, 2008, http://www.kabupaten-kendal.go.id/index.php?art=136&ep=artikel.

benda-benda yang dipergunakan adalah sebagai berikut:[35]

Puspa adalah boneka kayu yang merupakan replika dari orang yang meninggal. Ia diberi pakaian sesuai dengan jenis kelaminnya. Umumnya pakaiannya menggunakan model Jawa.

Kerbau merupakan binatang yang dipergunakan sebagai sarana menuju Surga. Kain Putih yang diletakkan di atas punggung kerbau ini merupakan pelana bagi arwah selama perjalanan menuju surga. Benang Putih yang dipergunakan sejatinya adalah tali kekang untuk mengendalikan jalannya kerbau.

Itik merupakan simbolisasi kendaraan arwah ketika menuju surga melewati sungai dan lautan. Paju, Petel, Kapak, dan Tatah menggambarkan mata pencaharian leluhur orang Kalang sebagai tukang kayu. Pakaian dan benda milik almarhum/almarhumah yang dibakar melambangkan segala harta benda yang dibawakan sebagai bekal mereka di surga.

Nasi dan lauk pauk menandakan kesukaan almarhum pada jenis makanan itu dan menandakan pula sebagai bekal bagi almarhum/almarhumah dalam perjalanan menuju surga. Uang yang dibakar merupakan gambaran mata pencaharian orang Kalang sebagai pedagang dan wirausaha. Bantal dan kasur kecil menggambarkan tempat tidur almarhum di surga. Api merupakan simbol pembakaran dosa yang diperbuat manusia selama hidup, sedangkan Pancaka menandakan rumah sebagai tempat tinggal nanti di surga.

---

35 Disarikan pula dari Maharkesti, *Upacara Kalang Obong Di Gombong* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1993); Rukardi, "Orang Kalang Di Simpang Zaman (2). Obong Sependhak Untuk Lancarkan Arwah," *Www.Suaramerdeka.Com*, January 2, 2008, http://www.suaramerdeka.com/harian/0802/01/ nas04.htm.; Astrini Ningsih, "Upacara Obong Pada Masyarakat Kalang: Proses Dan Maknanya (Studi Kasus Desa Montongsari Kecamatan Weleri Kabupaten Kendal)" (s1, Universitas Negeri Semarang, 2007).

Dunia Roh dan Kematian Orang Kalang

Roh bagi orang Kalang memiliki ruang pandang sendiri. Kepercayaan dan padangan terhadap roh tersebut dapat dilihat pada sistem upacara kematian orang Kalang. Pada upacara atau ritus Kalang Obong *mitungdino* maupun *mendha*k, terlukiskan bagaimana sang dukun Kalang membimbing roh agar sang roh dapat bergegas untuk menuju alam liyan. Sesaji dan prosesi Kalang Obong, sebenarnya adalah upaya dukun Kalang untuk menunjukkan pada roh jalan terbaik menuju kehidupan yang abadi. Sesaji yang berupa baju-baju, celana, sepatu, ikat pinggang, kaos, dan jam tangan adalah sebagian kecil piranti yang dibakar dan dipergunakan untuk pelengkap roh agar lebih tenang dalam menuju alam baka. Seperangkat baju dan pakaian harian sederhana merupakan piranti untuk melengkapi roh dalam perjalanan suci. Pakaian itu adalah simbol dan identitas bagaimana roh melalui tahapan godaan dan tantangan yang dihadapi agar roh selamat. Begitu pula sesaji ingkung, bebek, nasi, telur, ayam, jajanan pasar, kelapa muda, semuanya adalah perbekalan maupun persyaratan agar roh memiliki kesiapan dalam menghadapi rintangan, persimpangan, dan bahkan keletihan.

Dunia Roh bagi orang Kalang adalah dunia keabadian. Dunia roh hanya dunia lain sesudah kematian memisahkan di antara mereka. Untuk melalui memasuki alam abadi, roh tak serta merta berada di dalamnya. Orang Kalang percaya dengan ritus Kalang Obong, sehingga roh akan lebih memudah memasuki alamnya yang baru. Tanpa adanya ritus, roh akan berada dalam kegelapan. Roh dianggap hanya berputar-putar tanpa tahu kemana akan terus berjalan. Roh akan menyapa kerabatnya yang masih hidup melalui mimpi dan pertanda lainnya yang biasa dipahami Orang Kalang.

Dukun Kalang melalui mantra mengatakan seperti itu. Roh dibimbingnya untuk melalui pasar paseban, persimpangan, dan detail godaan agar telepas dari hasutan yang akan mempengaruhi pilihan roh. Pakaian dan baju disiapkan agar roh hangat dan tidak

kedinginan. Artinya roh tidak merasa sendirian lagi. Ada bekal kubur yang semuanya dipergunakan agar roh tidak merasa lapar, haus, dan sepi. Makanan-makanan dan uang menjadi simbol untuk itu. Simbol bagi kesiapan roh berjalan membekali diri mengarah pada sang Ilahi. Bebek adalah simbol kendaraan bagi orang Kalang ketika mereka menghadapi bentangan lautan yang luas. Mereka harus melalui hambatan itu dengan cara mengendarai seekor bebek yang disiapkan sebagai kendaraan bersayap agar selamat mencapai nirwana. Jika roh berada di daratan yang luas maka roh menikmati perjalanan dengan seekor kerbau yang memang disiapkan sebagai salah satu sesaji yang nantinya menjadi kendaraan. Seekor kerbau adalah sesaji yang mahal, namun orang Kalang tetap bertekad menyelenggarakan ritus Kalang Obong dengan sesaji *mendhak* dengan alasan bahwa roh bisa lebih cepat mencapai surga. Kerbau adalah binatang yang kuat dan penuh dengan jasa. Kekuatan dan jasa itu akan terbawa dan tetap terus menemani roh pemiliknya agar surga menjadi pilihan yang lekas dimasukinya.

Roh tidak bisa lepas dari keluarga orang Kalang. Mereka sangat percaya bahwa roh yang baik dan lancar dapat terlihat dari wujud nyala api yang besar dan menjulang tinggi. Sesaji yang terbakar secara menyeluruh, berwarna merah kuat, dan mampu mengabukan semuanya berarti menandakan roh telah sukses mencapai alam barzah. Namun demikian, roh tetap bisa menjaga keluarga yang ditinggalkan. Roh-roh para leluhur dapat pulang kembali menemui kerabatnya ketika mereka diminta untuk mendoakan dan mangabulkan melalui ritual gegalungan gegumbregan. Roh para leluhur itu datang memberikan restu dalam bentuk tapak-tapak kaki yang berbentuk seperti jari-jari anjing yang menempel pada gemblong putih yang sudah disediakan dalam ruang semedi.

Roh nenek moyang Kalang adalah roh yang kedudukannya secara religi paling tinggi. Semua mantra dan doa selalu ditujukan pada roh tersebut. Kemudian, setelah roh nenek moyang disebutkan dalam setiap doa mereka, baru roh demang Kalang sebagai sosok pembawa orang Kalang pada wilayah yang baru, lalu roh Coyudo

sebagai sesepuh yang *buka alas* desa yang telah ditunjuk oleh Demang Kalang, dan akhirnya roh orang tua.

Roh-roh sesepuh dan leluhur Kalang tetap hidup meski jasad mereka telah lama pergi. Roh-roh tersebut menempati posisi yang unik. Mereka sudah berada di alam keabadian namun masih dapat berkomunikasi melalui jasa dukun Kalang atau sesepuh perempuan yang memanjatkan doa-doa berbahasa Jawa kuno agar para roh menjadi perantara untuk mengabulkan doa mereka kepada sang Maha Kuasa.

Persepsi dan pandangan terhadap keyakinan pada roh itu hampir sama dengan sebagian masyarakat Jawa. Orang Jawa yang umumnya masih menyukai dan menikmati dunia klenik dan mistis sangat yakin bahwa kebanyakan roh orang suci seperti wali dan kyai tertentu dapat datang kembali untuk memberikan doa, peringatan, rambu-rambu, atau mimpi-mimpi kepada keluarga, kerabat, dan masyarakat. Jadi tak heran bila Orang Jawa dan Orang Kalang memiliki pandangan yang hampir sama. Pandangan ini terjadi akibat begitu eratnya interaksi dan pergumulan budaya yang cukup lama sehingga melahirkan sudut pandang yang mirip tentang dunia roh. Namun demikian, orang Kalang tetap memiliki kerangka pandang sendiri dalam memandang roh leluhur. Keunikan pandangan orang Kalang tertuju pada keyakinan mereka yang memandang roh leluhur sangat berpengaruh terhadap keselamatan dan masa depan mereka. Mereka tidak terpaku pada prinsip animisme yang mengaitkan roh penunggu pepohonan dan jembatan sebagai bagian dari roh leluhur, namun mereka lebih tertuju untuk memanggil dan memunculkan figur roh pada sosok leluhur dan kerabat yang bisa menolong hidup, masa depan, dan cita-cita mereka.

Roh leluhur bagi orang Kalang lebih menyerupai dewa/dewi penolong yang keberadaannya menjadi pelengkap sistem religi orang Kalang. Tanpa roh leluhur dan roh orang tua, orang Kalang menghadapi masa depan yang buntu, yang seolah tak ada pintu untuk membuka dan mendapatkan cita-cita. Orang Kalang percaya, bila roh leluhur atau bahkan roh kerabat ini tidak dihormati

dengan adat ritual Kalang, keluarga akan tertimpa petaka dan kesialan. Sebaliknya, restu dan bantuan melimpah bagi mereka yang melaksanakan upacara ritual ini.

Penutup

Orang Kalang tak mungkin melepaskan diri dari dua arus kuat yang bersatu menerjang dirinya: Islamisasi, dan Modernisasi di pusaran kehidupan mereka yang juga telah menglobal merantau keluar desa hingga manca Negara mencari penghidupan. Dua elemen itu menyatu dan mereduksi segala bentuk budaya yang dianggap tidak bersepakat dengan kondisi perubahan zaman. Tak terkecuali tradisi masyarakat Kalang harus merelakan diri untuk berproses dan melangkah melalui tahapan akomodasi, akulturasi, dan asimilasi. Praktik ritual Kalang Obong Kendal inipun terbukti harus menjawab dan bernegosiasi dengan ide-ide gaya hidup modernitas global dan keislaman kekinian yang semakin kuat. Islamisasi yang terus melaju dan bergerak mampu mengubah secara perlahan budaya Kalang. Pola perkawinan Indogami tak lagi efektif untuk menjaring dan menangkap anasir-anasir Islam yang siap mengoyak budaya Kalang yang dianggapnya bernuansa syirik. Dalam periode berikutnya, pasca Indonesia Merdeka, Islam bergandengan mesra dengan modernisasi. Perpaduan dua hal: Islam dan Modernitas di zaman global ini menjadi amunisi yang perlahan namun pasti membahayakan eksistensi kekayaan budaya dan religiusitas Orang Kalang.[36]

---

36. Muslichin, "Kalang, Islamisasi, Dan Modernisasi"; Abdul Kholiq, "Islam Kalang: Politik Identitas Sub Etnis Jawa," *Harmoni* 12, no. 1 (April 30, 2013): 116–29, http://jurnalharmoni.kemenag.go.id/index.php/harmoni/article/view/198.

DAFTAR PUSTAKA

Altona, T. "Over de Oorsprong Der Kalang," Tijdscrift Bat. Gen, Jilid LXII (1923): 515–47.

Bu Kubro. Mitologi Orang Kalang Kendal. Digital recording, May 27, 2018.

Crawfurd, J. *A Grammar Ad Dictionary of the Malay Language: With a Preliminary Dissertation*. Vol. 2. Smith, Elder, 1852.

De Bruyne, E, G.B.J Hiltermann, and Hoetink. *Winkler Prins Encyclopaedie*. Amsterdam: Elsevier Brussel, 1951.

Giri M.C., Wahyana. *Sajen dan ritual orang Jawa*. Penerbit Narasi, 2010.

Guillot, Claude. "Orang Kalang Di Pulau Jawa Juru Angkut Dan Pegadaian." In *Panggung Sejarah Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, edited by Henri Chambert Loir and Hasan Muarif Ambary, 323–34. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Kartakusuma, Richadiana. "Kalang Di Dalam Prasasti-Prasasti Mataram Kuna, Abad VIII-X M: Identifikasi Nilai Budaya Mayarakat Jawa." *Berkala Arkeologi* Bulan Mei Edisi No.1, no. Tahun XX (2000): 163–91.

Ketjen, E. *Bijdrage Tot de Geschiedenis Der Kalangs Op Java*. TBG XXVIII, 1883.

Kholiq, Abdul. "Islam Kalang: Politik Identitas Sub Etnis Jawa." *Harmoni* 12, no. 1 (April 30, 2013): 116–29. http://jurnalharmoni.kemenag.go.id/index.php/harmoni/article/view/198.

Knebel, J. *De Kalangs Legende: Volgens Tegalsche Lezing*. Batavia: Albrecht & Rusche, 1894.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris*. Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Maharkesti. *Upacara Kalang Obong Di Gombong*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1993.

Meyer, A. B. *Die Kalang Auf Java*. Dresden: Leopoldina, 1877.

Muslichin. "Aspek Piwulang Dalam Ritual Adat Kalang Obong," February 22, 2008. http://www.kabupaten-kendal.go.id/index.php?art=artikel.

———. "Eksistensi Tradisi Dan Strategi Budaya Masyarakat Kalang." www.kabupaten-kendal.go.id, February 22, 2008. http://www.kabupaten-kendal.go.id/index.php?art=136&ep=artikel.

———. "Etika Orang Kalang - Kumpulan Essay Tentang Orang Kalang Perspektif Antropologis." *Forum Guru Sejarah Kendal* (blog), May 20, 2009. http://forumgurusejarahkendal.blogspot.com/2009/05/etika-orang-kalang-perspektif.html.

———. "Kalang, Islamisasi, Dan Modernisasi." Tulisan Lepas, tt.

Muslichin, Muslichin. "Orang Kalang Dan Budayanya: Tinjauan Historis Masyarakat Kalang Di Kabupaten Kendal." *Paramita: Historical Studies Journal* 21, no. 2 (2011). https://doi.org/10.15294/paramita.v21i2.1037.

Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910-2010*. 2nd enlarged ed. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2012.

Ningsih, Astrini. "Upacara Obong Pada Masyarakat Kalang: Proses Dan Maknanya (Studi Kasus Desa Montongsari Kecamatan Weleri Kabupaten Kendal)." S1, Universitas Negeri Semarang, 2007.

Pigeaud, Theodore G. Th. *Literature of Java: Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and*

Other Public Collections in the Netherlands. Vol. IV. The Hague: Nijhoff, 1967.

Pontjosoetirto, Soelardjo. "Orang-Orang Golongan Kalang." Laporan Hasil Penelitian Antropologis. Yogyakarta: Fakultas Hukum UGM, 1971. https://newcatalog.library.cornell.edu/catalog/725962.

Raffles, Thomas S. *The History of Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978.

"Revitalisasi Upacara Kalang Obong Di Kotagede Yogyakarta – TeMBI." Accessed May 13, 2019. https://www.tembi.net/2017/12/15/revitalisasi-upacara-kalang-obong-di-kotagede-yogyakarta/.

Rigg, Jonathan. *Dictionary of The Sunda Languange of Java*. Genootsch v. Kunsten En Wetensch. XXIX. Batavia: Lange & Co., 1862.

Roorda, Gericke en. *Javaansch-Nederduitsch Woordenboek*. Amsterdam: Bij Johannes Muller, 1847. https://www.sastra.org/bahasa-dan-budaya/kamus-dan-leksikon/1202-javaansch-nederduitsch-woordenboek-gericke-en-roorda-1847-16-bagian-01-ha.

Rukardi. "Orang Kalang Di Simpang Zaman (2). Obong Sependhak Untuk Lancarkan Arwah." *Www.Suaramerdeka.Com*, January 2, 2008. http://www.suaramerdeka.com/harian/0802/01/nas04.htm.

Seltmann, F. *Die Kalang: eine Volksgruppe auf Java und ihre Stamm-Mythe; ein Beitrag zur Kulturgeschichte Javas*. Stuttgart: F. Steiner-Verlag Wiesbaden, 1987.

Sholeh, Achmad. "Upacara Obong Studi Tentang Agama Dan Budaya Pada Masyarakat Kalang." IAIN Walisongo, 2005.

Sri Hartatik, Endah. *Upacara Tradisi Di Kabupaten Kebumen Dalam Pengkajian Dan Penulisan Upacara Tradisional Di Kabupaten Kebumen*. Semarang: Subdin Jarahnitra Jawa Tengah, 2006.

Tim Penyusun. *Penelitian Etnohistori Terhadap Kelompok Masyarakat*

Kalang Di Daerah Istimewa Yogyakarta, Bantul, Dan Sekitarnya. Jakarta: Pusat Arkeologi Departemen Pendidikan Nasional, 2000.

Veth, P. J. *Java, Geographisch, Ethnologisch, Historisch*. Vol. IV. Batavia: Haarlem, de Eren F. Bohn, G. Kolff & Co., 1907.

Zwaart, W. *De Kalangs als houtkappers in dienst der Compagnie*. Batavia: Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1939.

Sadranan : Cara Manusia *Memayuhayuning Bawono* (Studi Lapangan di Wilayah Kaloran, Temanggung, Jawa Tengah)

Oleh: Suranto
Dosen Sekolah Tinggi Agama Buddha Syailendra
suranto.syailendra@gmail.com

ABSTRAK

TUJUAN dari artikel ini memberikan deskripsi proses *sadranan* yang terjadi dalam masyarakat Kaloran kaitannya dengan cara mereka dalam menjaga dan memelihara alam. Proses kehidupan manusia tidak terlepas dari berbagai aktivitas manusia yang selalu bersinggungan dengan alam. Tidak ada satu makhluk hidup yang dapat terlepas dari relasinya dengan alam. Untuk mengungkapkan kesadaran diri atas ketergantungannya dengan alam, manusia memiliki berbagai bentuk ritusnya. Tidak hanya melalui cara-cara yang telah digaungkan dalam *establish religions* saja, melainkan lebih dari itu masyarakat tertentu mempunyai cara tersendiri. *Sadranan* sebagai salah satu kearifan lokal untuk melestarikan, memelihara, dan mengimplementasikan rasa syukur terhadap alam itu sendiri. Melalui metode deskriptif analitis ini dapat diketahui proses *sadranan* yang kaitannya dengan cara masyarakat dalam menjaga relasinya dengan alam. Melalui kearifan lokal

yang dilakukan masyarakat di wilayah Kaloran, Temanggung menjadi tradisi yang cukup kuat dalam mengimplementasikan diri manusia yang berelasi dengan alam. Kearifan lokal *Sadranan* menjadi tradisi yang selalu dilakukan setiap tahun oleh masyarakat Kaloran, Temanggung. Kearifan lokal *sadaranan* merupakan ritual *selamatan* yang dilakukan di kuburan, sungai, dan sumber mata air yang menjadi pusat irigasi. Kearifan lokal *sadranan* yang dilakukan di kuburan tersebut sering dikenal dengan *sadranan kuburan*. Kemudian kearifan lokal *sadranan* yang dilakukan di sungai sering dikenal dengan *sadranan kali*. Selanjutnya, kearifan lokal *sadranan* yang dilakukan di sumber mata air irigasi sering dikenal dengan *sadranan dauang*. Kearifan lokal *Sadranan kuburan* sebagai ekspresi masyarakat dalam mengungkapkan rasa syukur terhadap leluhur yang sudah mengayomi masyarakat tersebut. Kearifan lokal *sadranan kali* dan *sadranan dauwang* mengekspresikan rasa syukur masyarakat terhadap sumber penghidupan sekaligus sebagai wujud merawat dan melesatrikannya. Melalui kearifan lokal *sadranan* ini masyarakat mengimplementasikan hal tersebut sebagai wujud dari usaha manusia dalam memelihara, merawat, dan melestarikan alam, dengan kata lain cara manusia dalam me*mayuhayuning bawono*.

Pengantar

Indonesia memiliki beragam tradisi dan kearifan lokal yang masih dan selalu menjadi bagian yang terintegrasi dalam kehidupan masyarakat. Keberagaman tersebut tampak dari karakteristik daerah masing-masing. Setiap daerah mempunyai ragam ekspresi. Salah satu bentuk ekspresi masyarakat di Kaloran, Temanggung dalam mewujudkan rasa syukur atas alamnya adalah kearifan lokal *Sadranan*. Melalui kearifan lokal tersebut dapat dilihat bagaimana relasi manusia dengan lingkungannya. Relasi yang terbangun dalam masyarakat Kaloran tidak terlepas dari relasi dengan nenek moyang dan alam semestanya. Relasi dengan nenek moyang atau leluhur tersebut dimanifestasikan dengan kegiatan *sadranan* di kuburan. Begitu juga manusia tidak terlepas dari sumber kehidupan baik sebagai sumber bahan makanan maupun sumber air yang menjadi kekuatan dan penjaga kehidupan. Usaha masyarakat Kaloran untuk menjaga relasinya dengan alam sebagai sumber makanan telah diekspresikan dengan kearifan lokal sadranan di sumber irigasi atau sering disebut *sadranan dauang*. Begitu juga dalam menjaga kehidupan masyarakat dari kebutuhan minum dan mandi tidak terlepas dari sumber air yang ada di daerah tersebut. Sebagai bentuk persembahan rasa syukur atas sumber air tersebut, masyarakat Kaloran melakukan kearifan lokal *sadranan kali*.

Untuk memperoleh gambaran mengenai bentuk *sadranan* ini, peneliti mendeskripsikan secara kemprehensif mulai dari persiapan *sadranan* sampai dengan makna relasinya dengan alam yang tidak terlepas dari usaha masyarakat dalam *memayuhayuning bawana* (menjaga kelestarian alam). Deskripsi ini terinspirasi dari sebuah studi kasus di Dusun Depok, Kaloran, Temanggung pada tahun 2012 berjudul "Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal *Sadranan*".[1] Penelitian ini hanya menitikberatkan pada bagaimana persepektif Buddhisme memandang *Sadranan*. Dalam kesempatan ini peneliti akan fokus mendeskripsikan

---

1 Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifal Lokal Sadranan*. Semarang: STAB Syailendra.

sadranan untuk mengkaji proses dan relasinya dengan usaha masyarakat di Kaloran dalam melestarikan alamnya.

Sadranan ini merupakan bentuk kearifan lokal yang terjadi di wilayah Kaloran, Temanggung. Kegiatan *sadranan* diekspresikan dengan menggelar "*selamatan*" atau "*gendhuri*" yang dilaksanakan di Kuburan, Kali atau sungai, sumber mata air, dan sumber irigasi (*Dauang*). Kegiatan *sadranan* ini biasanya dilakukan pada pagi hari sekitar pukul 08.00 WIB. *Sadranan* kuburan secara khusus dilakuakn pada bulan *Ruwah* sesuai penanggalan Jawa. Sepanjang bulan *Ruwah* tersebut setiap hari Jumat ada masyarakat Kaloran yang melakukan kegiatan *Sadranan* Kuburan. Sebagai contoh, pada hari Jumat Pon ada beberapa tempat yang melakukan *sadranan* Kuburan, misalnya: di dusun Depok, Mruwah, Kemiri, Kalimanggis memilih hari Jumat Pon di bulan Ruwah sesuai penanggalan Jawa. Kemudian di dusun Mengor, Joho, Sembong, Gandon, Gembleb, Kedunggot, Tlogowungu, memilih hari Jumat Kliwon pada bulan Ruwah sesuai penanggalan Jawa. Kemudian daerah Bugen, Geblog, dan daerah Kemiri Kulon pada Jumat Legi di bulan Jumadil akhir. Daerah Ngadisari, Mranggen, Kandangan, dan Toleh pada hari Jumat Wage. Berbeda dengan *sadranan* kali yang biasanya dilakukan pada bulan *Mulud* yang dilaksanakan dengan cara *slamatan* atau *genduri* di sumber mata air yang menjadi sumber air yang digunakan masyarakat Kaloran. Begitu juga dengan *sadranan dauang* sering dilakukan setelah masa panen padi tepatnya menjelang musim tanam. Pada sadranan dauang ini dalam setahun biasanya dilakukan 2 kali *sadranan*.

Membahas mengenai kearifan lokal *sadranan* tidak terlepas dari etimologi kata *sadranan*. Kedekatan *sadranan* ini lebih kental dengan budaya Hindu dan Buddhisme yang dalam perkembangannya menggunakan bahasa Sanskerta dan Pāli. Pada dasarnya, *sadranan* berdasarkan etimologi kata berasal dari kata *sraddha* atau *saddha*. Kata *sraddha* atau *saddha* mempunyai arti sebagai keyakinan, kepercayaan, dan percaya. Zoetmulder menyatakan *sraddha* juga dapat berarti sebagai upacara penghormatan dan untuk

kepentingan keluarga yang telah ditinggal mati.[2] Pernyataan Zoetmulder dapat dipahami bahwa penghormatan bisa ditujukan kepada sanak keluarga yang telah meninggal dunia. Penghormatan yang dilakukan oleh masyarakat Jawa terbentuk dalam tindakan, ketika melakukan tradisi *craddha* atau *sraddha*. Oleh karena itu, *sraddha* sering dilakukan oleh masyarakat Jawa sebagai wujud rasa bakti dan hormat terhadap leluhurnya yang telah meninggal dunia dan penghormatan terhadap alam.

Upacara *sraddha* ini sangat terkenal di masa kerajaan Majapahit yang pada waktu itu dipimpin oleh raja Hayam Wuruk.[3] Upacara s*raddha* berbeda dengan kepercayaan animisme yang memuja roh-roh halus. Upacara *sraddha* lebih menekankan mengenai penghormatan terhadap jasa-jasa para leluhur yang telah meninggal dunia. Tujuan upacara *sraddha* ini adalah agar roh para leluhur yang telah meninggal dapat menjadi pelindung bagi kerajaan dan sekitarnya.[4] Upacara *sraddha* juga merupakan salah satu cara untuk menjadikan suatu wilayah agar tentram, damai, dan selamat. Hal tersebut dilakukan karena masyarakat Jawa masih mempunyai anggapan bahwa roh leluhur dapat menjaga ketentraman dan kedamaian dunia. Upacara *sraddha* ini dahulunya dipimpin oleh seorang Bhiksu kerajaan yang ditunjuk oleh Raja.[5] Upacara *sraddha* ini dipimpin oleh seorang Bhiksu dikarenakan kerajaan Majapahit merupakan kerajaan yang bercorak Hindu Buddha. Upacara *sraddha* ini lambat laun mengalami peralihan bahasa menjadi tradisi *nyadran* atau *sadranan*. Dari situ peneliti memandang perlu ada

---

2. Zoetmulder, P. J. 1982. *Old Javanese-English Dictionary 2 Vols.* (Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1982), hal. 1811-1812.

3. Wahyudi. 2012. *Skripsi: Pandangan Buddhisme Terhadap Tradisi Sadranan dalam Masyarakat Jawa (Suatu Kajian Kepustakaan)*. Semarang: STAB Syailendra.

4. April Sani. 2005. *Tradisi Sadranan Masyarakat Desa Pagerejo Kecamatan Kertek Kabupaten Wonosobo Propinsi Jawa Tengah*. Surakarta: UNS-Fak. Sastra.

5. Wahyudi. 2012. *Skripsi: Pandangan Buddhisme Terhadap Tradisi Sadranan dalam Masyarakat Jawa (Suatu Kajian Kepustakaan)*. Semarang: STAB Syailendra.

suatu deskripsi komprehensif mengenai bagaimana persiapan dan proses *sadranan* dilakukan masyarakat Kaloran, Temanggung baik *sadranan* kuburan, kali, maupun *dauang*.

Deskripsi *Sadranan* Kuburan

Persiapan pelaksanaan *sadranan kuburan* dilakukan mulai dengan kegiatan *besreh*. Kata *besreh* dalam bahasa Jawa sebenarnya berasal dari kata *besrik* yang artinya membuat bersih suatu tempat. *Besreh* merupakan kegiatan yang harus dilakukan sebelum pelaksanaan *sadranan,* yaitu dengan kegiatan bersih makam.[6] Kegiatan tersebut dilakukan sehari sebelum pelaksanaan *sadranan*. Kegiatan yang selalu dilaksanakan dalam *besreh* berupa bersih-bersih di lingkungan makam. Membersihkan rerumputan, menyapu, membenahi jalan, dan membersihkan makam *pepunden,* kemudian berdoa di tempat makam dari anggota keluarga yang sudah meninggal dengan bakar dupa atau kemenyan. Kegiatan *besreh* ini adalah agenda rutin sebelum menjelang pelaksanaan *sadranan* yang dikoordinir oleh kepala dusun. Kepala dusun biasanya menjadi koordinator dalam kegiatan *besreh*. Meskipun seseorang tidak tinggal di dusun tersebut, tetapi memiliki kakek neneknya atau anggota keluarga yang dimakamkan di makam tersebut, maka mereka mengikuti kegiatan *besreh*.

1. kegiatan *besreh*

6. Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal Sadranan*. Semarang: STAB Syailendra.

2. berdoa setelah besreh

Kegiatan besreh adalah persiapan untuk *sadranan* kuburan. Kegiatan *besreh* menjadi agenda rutin dalam setiap menjelang *sadranan* sekaligus sebagai bentuk rasa hormat dengan *pepunden* atau leluhur. Kegiatan ini sebagai salah satu rangkaian proses *sadranan* kuburan. Kemudian kegiatan *besreh* ini dilanjutkan dengan kegiatan bersih-bersih *kali* atau sungai yang ada di dusun tersebut.

Setelah kegiatan *besreh*, kegiatan yang harus dilakukan sebelum *sadranan* berupa pasang *sesajen*. Pasang *sesajen* dilakukan pada pagi hari sebelum berangkat *sadranan*. *Sesajen* biasanya dipasang di kamar atau tempat tertentu yang dianggap sakral. Kegiatan pasang *sesajen* bertujuan untuk memberi suguhan kepada sanak saudara yang sudah meninggal dunia dan berkunjung ke rumah. Mereka dapat menikmati *sesajen* yang dipasang. Mbah Kartini menjelaskan bahwa *"pasang sesajen kuwi gawe nyuguh poro leluhur sek teko mareng omah, mulo sak durunge mangkat nyadran kudu pasang sesajen*."[7] Dengan kata lain, memasang sesajian tersebut untuk memberikan suguhan kepada leluhur yang hadir di rumah. Dengan begitu, beberapa anggota masyarakat masih mempunyai keyakinan kuat tentang relasinya dengan leluhur. Kegiatan pasang *sesajen* tidak hanya dilakukan begitu saja, tetapi setelah ditata di tempat yang disediakan akan dilanjutkan dengan *tembung jawab* kepada leluhur

7 Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal Sadranan*. Semarang: STAB Syailendra. Hal. 38

yang datang. Mbah Kartini yang sering dipanggil Mbah Cenel ini juga melakukan *tembung jawab* dengan leluhur. *Tembung jawab* yang ia lakukan berupa pernyataan penyerahan *sesajen* dengan leluhur, misalnya dengan menyebutkan *"para danyang, para mbaurekso, para leluhur, sesajen meniko kawulo sumanggakaken dumateng sedoyo ingkang sampun dugi wonten griyo kawulo. Mugi-mugi para leluhur purun ngersakaken punopo ingkang kawulo suguhaken. Mugiyo poro leluhur paring berkah, kesehatan, keselametan dumateng keluargo kawulo."*[8] Kegiatan tersebut sebagai bentuk penyambutan para leluhur yang datang ke rumah sanak saudaranya yang masih hidup. Pada dasarnya masyarakat, khususnya umat Buddha, masih memiliki keyakinan bahwa keluarga yang sudah meninggal ada kemungkinan dapat berkunjung ke rumah sanak saudaranya yang masih hidup. Ini salah satu alasan mengapa perlu pasang *sesajen*.[9]

3. pasang *sesajen* di rumah

8 Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal Sadranan*. Semarang: STAB Syailendra. Hal. 39

9 Ibid.39

Kemudian setelah kegiatan pasang *sajen* di rumah, kegiatan yang utama dari *sadranan* ini adalah *genduri* yang dilakukan di kuburan sebagai bentuk *sadranan* kuburan. Sebagai contoh kegiatan *sadranan* yang dilakukan oleh masyarakat di dusun Depok, Kaloran, Temanggung biasanya dilakukan di pagi hari sekitar pukul 08.00 WIB pada hari Jumat *pon* di bulan *Ruwah* warga masyarakat mulai berbondong-bondong menuju ke kuburan dengan membawa *tenong* dan *cetheng* yang berisi *bucu. Tenong* merupakan alat untuk membawa makanan dan makanan ringan ketika *sadranan,* sedangkan *cetheng* yang berisi *bucu* merupakan alat untuk membawa nasi yang dibentuk seperti gunung yang sering disebut *bucu*. Berbagai makanan dan minuman dibawa ke kuburan untuk dinikmati bersama dengan anggota keluarga dan untuk saling bertukar makanan atau berbagi dengan peserta *sadranan* yang lain.

4. *tenong*

5. *cetheng bucu*

Tenong dan *bucu* sebagai ciri khas dari *sadranan kuburan*. Sejak dulu piranti yang digunakan dalam melakukan *sadranan kuburan* menggunakan *tenong* sebagai alat untuk membawa perlengkapan *sadranan*.

Proses *sadranan kuburan* dimulai setelah masyarakat yang mengikuti *sadranan* berkumpul. Peserta *sadranan* diikuti oleh Lurah (Kepala Desa), Kepala Dusun, orang tua, laki-laki maupun perempuan, muda-mudi, dan anak-anak. Biasanya peserta yang datang dalam acara *sadranan* yang dilakukan kurang lebih 700-800 orang. Setelah peserta *sadranan* berkumpul segera akan dimulai kegiatan *sadranan* diawali dengan Pengantar dari Kepala Dusun, sambutan Kepala Desa, iuran *sadranan*, Doa untuk memulai *genduri*. Pengantar dari Kepada dusun biasanya memuat runutan acara *sadranan*, kemudian dilanjutkan pesan dari kepala desa yang berisi anjuran untuk menjaga tradisi *sadranan*. Kegiatan iuran sebagai media untuk penggalangan dana yang digunakan untuk membeli perlengkapan *sadranan*, misalnya: tikar dan pembangunan jalan menuju ke kuburan. Kemudian puncaknya adalah *genduri* yang diawali dengan doa, dan dilanjutkan dengan acara makan bersama dan berbagi makanan.

5. suasana *sadranan kuburan*

Deskripsi *Sadranan* Kali

Sadranan Kali tidak sebesar seperti *sadranan* kuburan, karena *Sadranan* Kali hanya diikuti oleh setiap warga yang ada di dusun masing-masing. Sebagai contoh *sadranan* kali di dusun Depok dilakukan pada bulan *Mulud* pada hari Jumat Pon. Pada tahun 2013 ini *sadranan kali* jatuh pada 8 Februari 2013. Kegiatan *sadranan kali* diawali dengan kegiatan bersih kuburan yang kemudian dilanjutkan dengan kegiatan bersih *kali* tersebut. *Kali* yang menjadi tempat kegiatan tersebut disebut kali *Belik*. *Kali* tersebut adalah sumber air yang digunakan oleh seluruh warga Depok.

Persiapan *sadranan* kali dilakukan dengan kerja bakti untuk bersih-bersih kali tersebut. Mulai dari membersihkan bak penampungan, membersihkan jalan masuk ke *kali*, dan *terap sesajen*. Kegiataan bersih kali dilakukan untuk menjaga kebersihan sumber air supaya tetap terjaga dan dapat digunakan oleh warga masyarakat sebagai sumber air masing-masing dusun. Kegiatan bersih-bersih ini biasanya dilakukan di hari yang sama dengan *sadranan kali* tersebut. Pagi hari jam 07.00 WIB dilakukan bersih-bersih ke kuburan kemudian dilanjutkan dengan kegiatan bersih-bersih *kali*. Masyarakat antusias dalam mengerjakan bersih-bersih karena hal ini dipandang sebagai wujud dari rasa terima kasih atas sungai yang telah menjadi sumber kehidupan masyarakat itu sendiri. Selain sebagai rasa terima kasih, bersih-bersih *kali* dipandang sebagai bentuk tanggung jawab masyarakat untuk menjaga sumber air tersebut.[10] Kegiatan bersih-bersih sebagai agenda rutin yang dilakukan setiap setahun sekali yang digerakkan secara bersamaan dalam masyarakat. Untuk pelaksanaan sadranan Kali ini setiap dusun mempunyai waktu yang berbeda antara dusun yang ada di Kaloran. Meskipun demikian, tidak setiap dusun yang ada di Kaloran melakukan *sadranan kali* terutama dusun di daerah pusat kecamatan, misalnya: dusun mengor dan dusun Kampung.

---

10. Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal Sadranan*. Semarang: STAB Syailendra. Hal. 43

6. bersih-bersih *kali* di dusun Depok

Setelah kegiatan bersih-bersih *kali,* segera akan segera dilaksanakan *sadranan kali*. *Sadranan kali* akan segera dimulai ketika telah pasang sesajen di bawah pohon beringin tempat sumber mata air di *kali Belik*. Pasang sajen sebagai ungkapan rasa syukur kepada *kali Belik* yang telah memberikan sumber kehidupan bagi masyarakat Depok. Seperti diungkapkan Bapak Sugiyono yang mendapat tugas untuk pasang sesajen bahwa pasang sesajen adalah ungkapan terima kasih kepada para *danyang* yang telah menjaga sumber air.[11]

7. pasang *sesajen* di *sadranan Kali*

8. sesajen

11 Ibid. 44

Kemudian setelah pasang sesajen, segera dimulai kegiatan *sadranan kali*. Sesajen tersebut berupa hasil bumi dan *jajan pasar*. Kegiatan *sadranan kali* dilakukan di jalan menuju ke sungai dengan beralaskan tikar. Daun pisang tidak luput dari *sadranan,* karena digunakan sebagai tempat meletakan makanan dalam acara *slametan sadranan* ini. Warga masyarakat segera mengeluarkan makanan yang dibawanya untuk ditaruh di atas daun pisang yang sudah tersedia. Setelah itu, seorang pemimpin doa akan menepukkan tangannya sebagai isyarat bahwa *sadranan* segera akan dimulai dan warga dengan hening mendengarkan doa serta harapan yang disampaikan pemimpin doa.[12] Tidak lain, isi dari doa adalah ucapan terima kasih kepada sungai yang telah menjadi sumber kehidupan dan diiringi permohonan perlindungan kepada para *danyang* yang berada di wilayah maupun dusun masing-masing supaya selalu melindungi warga dan memberikan kesejahteraan bagi masyarakat. Usai doa, kemudian dilanjutkan makan bersama dan acara tersebut selesai.

9. pembacaan doa

10. *sadranan kali*

12. Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal Sadranan*. Semarang: STAB Syailendra. Hal. 46

Deskripsi *Sadranan* Dauang

Kearifan lokal *sadranan dauang* memiliki karakteristik tersendiri. Kearifan lokal *sadranan* yang ada di dusun yang mempunyai pusat irigasi di Kaloran, Temanggung adalah *sadranan Dauang*. *Sadranan* ini dilakukan di sumber air yang dijadikan sebagai sumber perairan irigasi. Sumber perairan irigasi atau *dam* tersebut terletak di daerah ladang yang sering disebut *Dauang* sehingga oleh masyarakat Kaloran, Temanggung sering disebut *sadranan Dauang*. *Sadranan dauang* ini juga sebagai warisan nenek moyang yang masyarakat saat ini tidak tahu asal usulnya *sadranan* tersebut. Meskipun demikian, masyarakat Kaloran, Temanggung tidak berani meninggalkan kearifan lokal tersebut.

Ada tahapan-tahapan dalam pelaksanaan *sadranan* ini. Tahapan tersebut mulai dari persiapan, bakar ayam, penyuluhan pertanian, dan *genduri*. Tahapan persiapan ini lebih panjang dibandingkan dengan *sadranan kuburan* dan *sadranan kali*. Sebulan sebelum pelaksanaan *sadranan dauang* sudah dilakukan bersih-bersih *wangang*[13] atau parit irigasi. Biasanya kegiatan bersih-bersih saluran irigasi dilakukan pada setiap hari Jumat pagi. Pelaksanaan *sadranan* ini dapat dilakukan 2 kali dalam setahun. Biasanya *sadranan* dilakukan pada hari Jumat Pon setelah panen atau menjelang pengolahan lahan untuk bercocok tanam. Peserta *sadranan dauang* ini tidak terbatas pada warga masyarakat yang ada di wilayah irigasi saja, melainkan berdasarkan pemilik sawah atau ladang yang berada di bawah aliran irigasi atau parit. Dengan pengertian lain, bagi setiap orang yang memiliki ladang atau sawah yang kelangsungan bertanamnya menggunakan air dari aliran parit tersebut, maka mempunyai kewajiban untuk ikut *sadranan dauang*.

Bentuk persiapan sebulan menjelang *sadranan* berupa bersih-bersih saluran irigasi tersebut. Kegiatan bersih-bersih saluran irigasi ini sering disebut sebagai *susuk wangang*. Maksud dari *susuk*

---

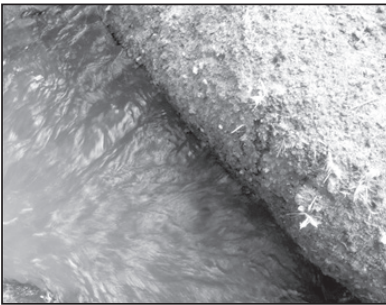
13 Masyarakat Depok menyebutnya wangang yang dapat juga disebut sebagai irigasi atau saluran irigasi yang digunakan sebagai sumber utama dalam perairan pertanian.

wangang ini adalah membersihkan saluran irigasi tersebut dari lumpur dan sampah daun dan kayu yang dapat menghambat aliran air di saluran irigasi tersebut. Selain kegiatan itu, juga dilakukan kegiatan *tambak* atau membenahi saluran irigasi yang longsor dan menutup *ureng-ureng*.[14] Menjaga kelancaran aliran air irigasi ini menjadi tanggung jawab semua masyarakat yang memiliki lahan di bawah irigasi tersebut. Meskipun demikian, menjaga kebersihan ini tidak hanya terpaku pada saat menjelang *sadranan dauang* saja, melainkan ketika terjadi kerusakan atau masalah dengan aliran air di saluran irigasi tersebut. Sebagai contoh, apabila terjadi kerusakan saluran irigasi, dengan segera Bapak Sumarno selaku koordinator pengelolaan irigasi di wilayah Tlogowungu, segera menggerakan masyarakatnya untuk memperbaiki maupun menjaga saluran irigasi tersebut.

11. Bapak Sumarno sedang bersih-bersih

Setelah melakukan *susuk wangang*, kegiatan *sadranan dauang* ini diawali dengan ritual bakar ayam di pusat saluran irigasi atau di *dauang*. Ritual bakar ayam menjadi ciri khas tersendiri dari *sadranan dauang*, karena di *sadranan* kuburan dan *sadranan kali* tidak ada acara ritual bakar ayam. Bakar ayam menjadi suatu kewajiban yang tidak

14 *Ureng-ureng* merupakan lubang air yang disebabkan karena ulah dari kepiting. Ureng-ureng dapat menyebabkan air irigasi bocor di daerah yang tidak diinginkan. Oleh karena itu, ureng-ureng tersebut biasanya ditutup dengan semen atau tanah yang kuat agar tidak terjadi kebocoran.

dapat ditinggalkan di setiap pelaksanaan *sadranan dauang*. Sebelum dibakar, ayam harus disembelih dialiran air irigasi yang menuju ke sawah warga, sehingga tetesan darah ayam tersebut terhanyut terbawa air irigasi yang menuju sawah warga. Ada kepercayaan bahwa darah ayam tersebut harus menetes di air yang menuju ke sawah warga supaya *danyang* yang berupa kura-kura tersebut merasakan persembahan tetesan darah ayam tersebut. Seperti yang diungkapkan oleh Mbah Warnoto menjelaskan bahwa "*nek nyembelih pitik sek arep digawe sesajen dauang, ono syarat nyembeleh. Ora sembarangan nyembeleh. Amargo neng ngisor sungapan dauang kuwi ono bulus gedhe seng dadi danyange kono. Mulo nek nyembeleh pitik, getehe kudu teteske neng sungapan dauang. Mulo nyembelehe pitik kudu sek gedhe ben danyange seneng*".[15] Kegiatan membunuh ayam yang kemudian dibakar ini menjadi ritual yang tidak dapat ditinggalkan dalam acara *sadranan dauang*. Selain itu, ada kepercayaan di masyarakat Tlogowungu bahwa makanan kesukaan dari *danyang* yang ada di *dauang* ayam bakar.[16] Sampai saat ini, masyarakat Tlogowungu belum berani meninggalkan tradisi membunuh ayam yang kemudian dibakar.

12. darah sisa penyembelihan

13. bakar ayam

15 Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal Sadranan*. Semarang: STAB Syailendra. Hal. 51

16 Mbah Cenel (Ibu Kartini) menceritakan bahwa bakar ayam di *dauang* tidak dapat ditinggalkan karena *danyang* di *dauang* senang makan ayam bakar.

Setelah bakar ayam, dilanjutkan dengan pasang *sesajen*. Pasang *sesajen* ini merupakan kegiatan yang tidak pernah ditinggalkan dalam proses *sadranan*. Meskipun pasang *sesajen* ada di setiap proses *sadranan*, namum melihat dari *sesajen* yang digunakan lebih banyak *sesajen* untuk *sadranan dauang*. Sesajen ini disediakan oleh Bapak Kadus. Bagi siapa yang menjadi Kadus mempunyai kewajiban membawa *sesajen* untuk setiap *sadranan*. Dapat dilihat *sesajen* yang disiapkan dalam proses *sadranan dauang*.

14. sesajen *dauang*

Sesajen yang biasa digunakan dalam *sadranan dauang* ini berupa hasil bumi dan jajan pasar. Hasil bumi biasanya berupa pisang, timun, kelapa, buah-buahan, dan beberapa rempah-rempah seperi laos, kunir, jahe. Jajan pasar biasanya berupa makanan kecil yang ada di pasar atau yang biasa dijadikan oleh-oleh dari pasar. *Sesajen* tersebut sebagai simbol hasil panen masyarakat dan bentuk dari rasa syukur kepada *danyang* yang telah melindungi hasil bumi. Setelah pasang sesajen dilanjutkan dengan proses *sadranan*.

Proses *sadranan* ini lebih sederhana dalam membawa makanan. Proses *sadranan* ini seperti dalam pelaksanaan *sadranan kali*. Tetapi bedanya dalam *sadranan* ini ada sedikit pengarahan oleh Dinas penyuluh pertanian terutama pengarahan tentang cara bertanam yang baik, jenis bibit padi yang terbaru, cara perawatan dan informasi tentang pertanian yang baik. Bapak Tarno merupakan penyuluh pertanian di wilayah Kaloran. Kemudian setelah

penyuluhan tentang masalah pertanian dilanjutkan dengan iuran bersama yang biasanya mendapatkan sekitar Rp. 300.000,00 setiap melakukan *sadranan dauang* yang keuangannya digunakan untuk beli semen atau perlengkapan perbaikan saluran irigasi yang rusak.

Setelah kegiatan tersebut, dilanjutkan dengan kegiatan *genduri*. Kegiatan *genduri* juga tidak terlepas dari kegiatan doa yang menyerukan ucapan terima kasih dan harapan dari pemimpin doa agar para *danyang* memberikan perlindungan kepada masayarakat dan tanaman yang sedang ditanam masyarakat, serta bebas dari bahaya. Seperti yang disampaikan oleh Bapak Rusmin yang menjadi pemimpin baca doa menyatakan *"mugi-mugi masyarakat manggihi berkah saking paro danyang, para leluhur, mugi-mugi saget kasembadan penenipun, lan nir saking sambikolo"*.[17]

15. doa bersama

16. sadranan dauang

17. Merupakan kutipan dari doa yang disampaikan pada saat mengawali genduri di *sadranan dauang* yang dipimpin oleh Bapak Rusmin.

Setelah *sadranan dauang*, ada pertunjukkan wayang kulit yang digelar setiap lima tahun sekali. Pada musim panen ini, wayangan digelar pada 15 Juli 2011. Awalnya pertunjukkan wayang ini dilakukan setiap 2 tahun sekali, tetapi setelah ada kebijakan baru melihat terlalu mahal biaya wayangan, maka diubah menjadi 5 tahun sekali. Setiap wayangan lakon yang harus dipertunjukkan dengan lakon yang bersangkutan dengan pertanian yaitu dengan lakon *Tambak*. Pertunjukkan wayang ini disebut dengan tradisi *sampar banyu* dengan lakon *Tambak*. Kegiatan *sampar banyu* tersebut menjadi agenda rutin. Cerita yang dibawakan oleh Dalang biasanya mengisahkan Werkudoro yang sedang membendung sungai yang dibantu dengan para raksasa untuk gugur gunung supaya dapat dijadikan tambak sungai tersebut. Lakon pewayangan ini tidak dapat diganti dengan lakon yang lain, karena jika diganti dipercaya dapat berpengaruh terhadap tanaman yang ditanam masyarakat, misalnya terkena hama, serangan tikus, wereng (Suranto, 2012: 55). Termasuk pemilihan Dalang juga harus mumpuni karena jika tidak cocok dengan Dalangnya juga dapat berpengaruh dengan kondisi pertanian masyarakat[18].

17. pertunjukkan wayang/*sampar banyu*

18. Interview dengan Mbah Waki dan Mbah Cenel. Mbah Waki merupakan seorang pemerhati kesenian yang ada di Depok. Beliau menjelaskan ada pengaruhnya tersendiri antara lakon, dalang, dan kondisi pertanian masyarakat. Begitu juga dengan Mbah Cenel yang percaya bahwa ketika dalang dan lakon yang dibawakan tidak tepat maka dapat berpengaruh terhadap keberhasilan pertanian. Sebagai contoh jika lakon tambak tetapi menceritakan mengenai Hanoman yang sedang membendung sungai, tetapi yang membendung sungai tersebut dengan Buto (Raksasa dalam cerita wayang), maka saluran irigasi akan sering terjadi kerusakan. Cara menghubungkannya karena yang dibuat untuk tambak adalah Buto, sehingga dapat bergerak merusak tanggul irigasi.

Untuk setiap pertunjukkan wayang ini, masyarakat melakukan iuran bersama terutama bagi pemilik sawah atau ladang yang mendapatkan pengairan dari saluran irigasi tersebut. Setiap warga yang memiliki lahan 1 hektar maka iuran yang harus dibayar sejumlah 1 juta rupiah atau 1000/m2. Untuk tahun 2011 tersebut biaya yang terkumpul sebagai swadaya masyarakat untuk pertunjukkan wayang tersebut terkumpul 24 juta rupiah. Dengan demikian, masyarakat tetap antusias untuk melakukan iuran bersama sebagai wujud swadaya dan rasa syukur terhadap alam yang telah memberikan penghidupan dalam pemenuhan kebutuhan, terutama melalui hasil pertanian. Masyarakat mempunyai pemahaman bahwa semua kegiatan *sadranan* tersebut menjadi sebuah konsekuensi yang harus dilakukan karena ini sebagai budaya dan tradisi yang tidak bisa ditinggalkan. Kegiatan tersebut sebagai upaya menjaga hubungan timbal balik manusia dengan alam.[19]

Relasi Sadranan dengan *Memayuhayuning Bawono*

Tidak ada manusia yang menginginkan hidupnya dalam lingkungan dan alam yang tidak nyaman. Begitu juga, masyarakat Kaloran yang menjaga keindahan alam dengan membangun kesadaran untuk mempertahankan keindahan alam dengan cara menjaganya. Pemahaman ini akan berkembang dan muncul dalam benak setiap manusia kalau manusia tersebut memiliki kesadaran bahwa hidup ini saling berkaitan. Membangun kesadaran ini sebenarnya telah dimiliki oleh masyarakat Jawa pada umumnya dan masyarakat Kaloran pada khususnya. Paradigma masyarakat Jawa menunjukkan bahwa kehidupan ini terbagi dalam dua dimensi. Kesadaran masyarakat Jawa menunjukkan bahwa manusia ini hidup dalam dimensi *jagat cilik* dan *jagat gedhe*. *Jagat cilik* merupakan dimensi dari manusia itu sendiri, sedangkan *jagat gedhe* merupakan dimensi manusia dan tatanan kosmis alam semesta.[20] Pemahaman

---

19. Interview dengan Bapak Ngatman, selaku ketua panitia pergelaran atau pertunjukkan wayang tahun 2011.

20. Wisnumurti, Rangkai. 2012. *Sangkan Paraning Dumadi (Konsep kelahiran*

masyarakat Jawa menunjukkan bahwa hubungan antara kedua *jagat* tersebut harus selalu harmonis. Kesadaran atas hubungan dimensi tersebut akan diwujudkan dengan sikap memperindah dunia.

Slogan yang terkenal dari masayarakat Jawa yaitu *hamemayu hayuning buwono,* yang tidak lain memiliki orientasi untuk menjaga keindahan alam ini dan menjaga kelestariannya. Kearifan untuk melestarikan alam ini dilakukan dengan cara tidak melakukan penebangan pohon sembarangan, apalagi pohon-pohon yang ada kaitannya dengan sungai atau tempat-tempat yang dianggap sakral. Sebagai contoh, masyarakat di dusun Depok percaya bahwa pohon yang ada di sekitar makam maupun sungai tersebut ada penjaganya, sehingga tidak ada yang berani merusak, melainkan mereka justru merawat dan menjaganya agar kelesatariannya terjaga. Selain itu, tidakan dan sikap terhadap alam menjadi nilai penting dalam masyarakat untuk menjaga eksistensisnya sebagai bagian dari alam semesta. Tidakan dan sikap tersebut tampak dari aktifitas masyarakat yang peduli terhadap alam sebagai sumber kehidupan. Tidak hanya peduli dengan pohon saja, melainkan dengan batu, bukit, sawah, lading, dan sumber air telah menjadi bagian dari keterlibatan diri manusia dengan alamnya. Atas dasar saling ketergantungan tersebut, masyarakat menyadari ketika bagian dari alam tersebut tidak seimbang akan memberikan akibat juga pada diri manusia sendiri. Kesadaran ini dalam masyarakat menjadi usaha untuk tetap menjaga kelestarian alamannya. Untuk menjaga kesadaran ini, masyarakat dapat melakukannya dengan beragam ekspresi.

Melalui pemahaman mengenai *jagat cilik* dan *jagat gedhe* ini terdapat titik temu dengan pemahaman dalam menjaga keberlangsungan antara manusia dan alamnya. Terbukti bahwa kesadaran ini mengarahkan manusia dan alam harusnya memiliki hubungan yang mutualisme. Prinsip dasar masyarakat Kaloran lebih menekankan pada hubungan yang selaras dengan alam semesta, karena manusia bukan penguasa alam melainkan bagian dari alam

dan kematian orang Jawa). Jogjakarta: Diva Press. Hal. 95

yang dapat saling berpengaruh baik manusia mempengaruhi alam atau sebaliknya. Dengan kalimat lain, respon manusia terhadap usaha untuk memperindah dan menjaga kelestarian lingkungan ini telah menjadi misi manusia yang bersumber pada kearifan lokal. Ada kemungkinan jika tidak ada *sadranan*, manusia dapat merusak sumber mata air, pepohonan, atau batu yang ada di sungai maupun kuburan. Sebagai komparasi kondisi masyarakat yang secara langsung terhubung dengan alam akan berbeda dengan masyarakat perkotaan yang tidak ada suatu ekspresi sebagai kearifan dalam menjaga lingkungan. Sangat jarang keberadaan sungai yang ada di daerah perkotaan terjaga dengana bersih. Berbagai pencemaran lingkungan telah menjadi masalah dalam masyarakat perkotaan. Meskipun secara intelektual dan peraturan yang jelas, tetapi realitasnya tidak dapat diikuti oleh masyarakat sehingga menjadi suatu kesadaran kolektif atas dasar relasi alam dan manusia yang tidak terpisahkan. Berbeda keberadaan dengan masyarakat yang masih secara langsung bergantung dengan alam. Mereka akan mempunyai kesadaran dan ekspresi atas keberadaan alamnya dengan diri manusia itu sendiri. Pemahaman yang baik dan tepat atas keberadaan manusia yang selalu bergantung dengan alam ini ditunjukkan dengan kesadaran kolektif masyarakat ketika alamnya rusak sama halnya merusak diri manusia tersebut. Dengan kata lain, kerusakan alam menjadi pertanda kerusakan manusia itu sendiri. Dengan demikian, masyarakat tumbuh kesadarannya dalam menjaga relasinya dengan alam melalui ekspresi kegiatan kearifan lokal *sadranan*.

Kearifan lokal *sadranan* ini menjadi daya pengikat dan pengingat masyarakat atas kebaradaanya dalam dunia ini. Sebagai daya pengikat ini, kearifan lokal *sadranan* telah terbukti dalam masyarakat khususnya Kaloran tetap menjaga kearifan lokal ini sebagai dimensi ruang bersama masyarakat. Daya ikat atas anggota masyarakat akan tetap terjaga karena kearifan lokal *sadranan* sudah menjadi ekspresi dan identitas diri sebagai warga masyarakat yang masih tergantung dengan alam. Kesadaran ini tampak dari rasa tanggung jawab masyarakat yang tidak bisa hadir dalam kegiatan ini,

tetapi akan mewakilkan dari para anggota keluarganya untuk tetap aktif ikut melakukan kegiatan ini. Muncul rasa tidak nyaman dalam masyarakat, ketika tidak dapat mengikuti kearifan lokal tersebut. Ekspresi tersebut pernah disampaikan olah Sumarno selaku Bapak Kadus di dusun Depok atas laporannya dari masyarakatnya yang pernah tidak berangkat dalam kearifan lokal tersebut. Seperti yang dititurkan bapak Sumarno bahwa ada rasa yang tidak nyaman dari anggota masyarakat yang tidak dapat mengikuti kegiatan kearifan lokal *sadranan*, seperti merasa berhutang dengan alam karena hidupnya sampai saat ini tetap bergantung dengan alam. Ekspresi ini menunjukkan atas kesadaran masyarakat atas dirinya yang tidak lepas dari alam itu sendiri. Kearifan lokal *sadranan* sebagai pengingat manusia relasinya dengan alam, karena manusia itu lebih sering lupa. Dengan kegiatan kearifan lokal yang dilakukan setiap tahun dan rutin dilakukan ini, menjadi daya pengingat manusia atas ketergantungannya dengan alam. Cara ini dalam masyarakat Kaloran sebagai ilmu dan pengetahuan yang harus menjadi laku hidupanya. Dalam masyarakat Jawa bahwa ilmu itu harus ada lakunya, tanpa laku ilmu itu tidak menjadi kesadaran dalam dirinya. Oleh karena itu, kearifan lokal *sadranan* dapat dikatakan menjadi ilmu yang menjadi laku atau perilaku masyarakat atas alam semesta.

Pesan moral dari kearifan lokal *sadranan* ini memberikan pemahaman bahwa manusia memiliki kewajiban untuk menjaga dan melestarikan alam. Melalui sikap mental pada *memayuhayuning bawono* telah menjaga dan merawat alam melalui media kearifan lokal *sadranan*. Melalui kearifan lokal ini, menjadi media masyarakat Kaloran untuk memahami hubungan timbal balik dengan alam semesta yang diimplementasikan dengan bentuk kegiatan *Sadranan*. Hal ini dapat dikatakan bahwa ilmu pengetahuan masyarakat Kaloran dalam menjaga dan melestarikan alam semesta dengan cara *sadranan Kuburan,* Kali, dan *Dauang*.

Sadranan kuburan sebagai implementasi kesadaran masyarakat untuk menghormati leluhur karena tanpa adanya usaha dari leluhur

tidak mungkin ada peradaban yang terjadi di wilayah Kaloran. Begitu juga dengan tradisi *sadranan* Kali yang diimplementasikan dengan berbagai kegiatan dengan mengandung unsur penghormatan, rasa syukur, dan peduli atas lingkungan sumber air sebagai sumber kehidupan masyarakat menjadi bagian penting dalam menjaga dan melestarikan alam. Tidak terlepas dari kegiatan *sadranan dauang* yang juga menyampaikan bentuk rasa syukur terhadap alam yang telah menjadi sumber makanan bagi masyarakat. Mulai dari bersih saluran irigasi, memberikan persembahan, penyuluhan, dan kesadaran untuk tetap menjaga hubungan alam dengan manusia telah merefleksikan sikap dan usaha untuk tetap menjaga dan melestarikan alam semesta (*memayuhayuning bawono)*.

Kesimpulan

Masyarakat Kaloran, Temanggung mempunyai cara tersendiri dalam menjaga relasinya dengan alam semesta. Meskipun tidak ada aturan atau perintah secara tertulis, tetapi tradisi yang sudah turun temurun menjadikan kesadaran koletif atas keberadaan manusia dengan alamnya. Sebagai bentuk rasa tanggung jawab, bersyukur, menjaga, dan melestarikan alam tersebut melalui kearifan lokal *sadranan*. Kearifan lokal *sadranan* ini sebagai ilmu pengetahuan masyarakat Kaloran, Temanggung dalam mengimplementasikan rasa syukur dan tanggung jawabnya kaitannya dengan menjaga dan melestarikan alam (*memayuhayuning bawono)*. *Sadranan* Kuburan sebagai manisfetasi menjaga relasinya manusia dengan manusia dan juga dengan para leluhurnya. *Sadranan Kali* sebagai manisfestasi manusia dalam memberikan rasa hormatnya dengan sumber air yang menjadi sumber kehidupan masyarakat itu sendiri. Dialtektika manusia, alam, dan leluhur tidak lepas dari aktifitas masyarakat melalui kearifan lokal *sadranan* kali. Masyarakat tidak bisa lepas dari sumber air yang ada di dusun atau tempat masing-masing karena sumber air menjadi sumber kehidupan manusia itu sendiri. Begitu juga dengan *sadranan dauang* sebagai cara masyarakat kaloran dalam mengekspresikan rasa syukur dan hormat kepada alam yang telah memberikan sumber makan untuk menjaga

kehidupan. Tanpa adanya aliran irigasi yang dapat mengairi sawah dan ladang, masyarakat sulit bercocok tanam yang pada akhirnya sebagai sumber makanan untuk masyarakat. Melaui kearifan lokal tersebut sebagai usaha manusia dalam memahami dan membangun kesadaran kolektif atas hubungannya dengan alam semesta yang perlu dijaga dan dilestarikan. Inilah cara masyarakat Kaloran, Temanggung dalam me*mayuhayuning bawono*.

Ekspresi ini sebagai bagian dari identitas diri dan juga sebagai pengetahuan masyarakat dalam menjaga kehidupannya. Terdapat berbagai usaha dan cara dalam menjaga alam semesta ini agar tetap lestari. Di masyarakat Kaloran, Temanggung dengan melakukan *sadranan*. Tidak berbeda dengan cara-cara yang dilakukan di Thailand dengan memberikan ordinasi pohon dengan jubah para bhikkhu, masyarakat Thailand tidak berani merusak pohon tersebut. Meskipun demikian, dalam usaha menjaga relasi manusia dan alam ini tetap dibutuhkan cara tersendiri atas kesadaran masyarakat. Masyarakat modern mengeksresikan pengetahuannya terhadap ketergantungannya dengan alam dapat dilakukan dengan logika. Tetapi bagi masyarakat tertentu, ekspresi rasa berterima kasih dengan alam ini dapa dilakukan dengan rasa yang arif dan bijaksana. Mungkin aktifitas kearifan lokal *sadranan* ini tidak akan sesuai dengan masyarakat modern yang cenderung individualistik dan tidak tergantung dengan alam semesta ini secara langsung terutama masyarakat industri. Meskipun demikian, ekspresi kearifan lokal *sadranan* ini menjadi identitas penting bagi masyarakat agraris yang hidupnya tergantung langsung dengan alam semesta. Tetapi jika dipahami atas dasar saling ketergantungan ini, masyarakat industry tidak akan hidup tanpa adanya masyarakat agraris karena sebagai sumber kehidupan berangkat dari masyarakat agraris. Untuk itu, kesadaran untuk menjaga kelangsungan alam semesta ini menjadi tanggung jawab semua unsur yang ada di alam itu sendiri.

Tidak ada makhluk yang mampu bertahan tanpa adanya relasi dengan yang lain. Hanya saja cara dan ekspresi rasa bersyukur dan tanggung jawab manusia dengan alam itu dilakukan dengan

berbagai cara yang sesuai dengan kesadaran masyarakat. *Sadranan* telah menjadi ilmu dan pengetahuan masyarakat di Kaloran dalam menyadarkan dirinya sebagai bagian dari alam. Selain itu, *sadranan* telah menjadi identitas masyarakat Kaloran dalam usaha melestarikan alam semesta ini menjadi bagian tanggung jawab yang harus dilakukan oleh setiap anggota masyarakat. Melalui *sadranan* kuburan, masyarakat menjadi sadar atas keberadaannya bagian dari keberlangsungan dari nenek moyang mereka yang telah memberikan warisan alam lingkungannya sebagai sumber kehidupan. Melalui *sadranan* kali dan *dauang*, selain mengingatkan hasil perjuangan nenek moyangnya dalam membangun sumber penghidupan tetapi juga secara nyata menjadi sumber penghidupan masyarakat yang tidak terlepas dari alam semesta. Dengan demikian, manusia mempunyai kesadaran dan rasionalitas menjadi manusia yang mulia dengan berbagai ekspresi dirinya dalam mewujudkan rasa bersyukurnya dengan alam. Kemuliaan manusia ini akan sirna ketika manusia tidak mampu menggunakan kesadaran dan rasionalitasnya tas keberadaannya yang sangat bergantung dengan alam. Melalui refeleksi ini, lukanya alam semesta menjadi dukanya manusia, dengan kesadaran untuk tetap *memayuhayuning bawono* melalui kearifan lokal *sadranan* ini manusia akan tetap terjaga keberadaannya sebagai manusia bagian dari alam. Bukan manusia penguasa alam, tetapi manusia bagian dari alam.

DAFTAR PUSTAKA

April Sani. 2005. *Tradisi Sadranan Masyarakat Desa Pagerejo Kecamatan Kertek Kabupaten Wonosobo Propinsi Jawa Tengah*. Surakarta: UNS-Fak. Sastra.

Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal Sadranan*. Semarang: STAB Syailendra.

Wahyudi. 2012. *Skripsi: Pandangan Buddhisme Terhadap Tradisi Sadranan dalam Masyarakat Jawa (Suatu Kajian Kepustakaan)*. Semarang: STAB Syailendra.

Wisnumurti, Rangkai. 2012. *Sangkan Paraning Dumadi (Konsep kelahiran dan kematian orang Jawa)*. Jogjakarta: Diva Press.

Zoetmulder, P. J. 1982. *Old Javanese-English Dictionary 2 Vols.* (Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1982), hal. 1811-1812.

Sallombengang: Tradisi Rekonsiliasi Masyarakat Adat Seko Embonatana di Sulawesi Selatan*

Oleh: Jems Alam
Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri Toraja

ABSTRAK

ARTIKEL ini menggali tradisi sallombengang sebagai mekanisme rekonsiliasi masyarakat berbasis budaya di Seko Embonatana, Sulawesi Selatan. Sallombengang adalah tradisi rekonsiliasi yang memiliki nilai dan makna filosofis sebagai pandangan hidup. Masyarakat Seko Embonatana juga memandang tradisi sallombengang sebagai cara hidup mengajarkan perdamaian dan persatuan dalam perbedaan. Tradisi ini terakhir dilakukan pada tahun 1950 sebelum Pemberontakan DI/TII di Sulawesi Selatan. Karena itu, data artikel ini diperoleh dari wawancara dan penggalian terhadap memori kolektif masyarakat yang hidup pada generasi tua dan sebagian generasi muda melalui tradisi lisan. Penelitian artikel

---

* Setelah penelitian ini dilakukan, pada tahun 2018, Tradisi Sallombengang kembali dihidupkan setelah mengalami "tidur panjang" kultural dalam waktu kurang lebih 50 tahun. Penelitian ini membantu masyarakat mengingat kembali Sallombengang sebagai tradisi kultural yang menjadi titik tumpu integarasi sosial di Seko Embonatana, Sulawesi Selatan.

ini berbasis pada teori memori kolektif Maurice Halbwachs, yang menekankan pada memori kelompok dan integrasi masyarakat. Artikel ini berkesimpulan bahwa sallombengang berperan sebagai mekanisme penyelesaian konflik yang dapat menjamin perdamain dalam waktu lama.

Pendahuluan

Masyarakat Seko bermukim di hulu Sungai Karama, di aliran Sungai Uro dan Betue, Kabupaten Luwu-Utara, Sulawesi-Selatan, Indonesia. Mengalami perubahan sosial mendasar sekitar tahun 1920-an sampai dengan 1965 akibat masuknya Agama Kristen, ekonomi pasar, serta administrasi Kolonial Belanda yang disusul berturut-turut oleh Penjajahan Jepang, revolusi mempertahankan kemerdekaan, dan pendudukan gerombolan DI/TII.[1]

Sesuai dengan kebijakan pemerintahan kolonial, jajaran Gereja Protestan Hindia Belanda (*Indische Kerk*) mengutus sejumlah guru dari Ambon, Minahasa dan Timor yang kemudian mendirikan Sekolah Rakyat (SR) di beberapa perkampungan di Seko tahun 1923-1934. Murid-murid diajarkan membaca, menulis, menggambar dan menyanyi. Bahan ajarnya bersumber dari ajaran Kristen, lambat laun murid-murid mengerti ajaran Kristen lalu kemudian mereka pindah agama dan masuk ke Agama Kristen. Mereka juga mempengaruhi para orang tua sehingga pindah ke Agama Kristen. Diduga pembaptisan pertama Orang Kristen di Seko dilakukan antara tahun 1926-1927 yang dibaptis Ds. H. Van Weerden, penginjil utusan *Gereformeerd Zendingsbond (GZB)*. Setelah Van Weerden meninggalkan pos pelayanannya karena ditahan pada masa pendudukan Jepang, Ds. P. Sangka Palisungan yang adalah

1 Zakaria J. Ngelouw, *Masyarakat Seko Pada Masa DI/TII 1951* (Makassar: Yayasan Ina Seko, 2008), 1.

orang Toraja ditempatkan sebagai penggantinya. Agama Kristen disebarkan dengan menggunakan Bahasa Toraja yang kemudian mengeserkan Bahasa Seko sebagai bahasa pengantar dalam Liturgi Kristen di Seko.[2]

Sekitar tahun 1930-an Agama Islam masuk di Seko yang diperkenalkan oleh seorang pedagang dari Endrekang bernama Duri yang awalnya menikah dengan perempuan setempat. Kehidupan berdampingan aman dan damai meskipun terdapat Agama Kristen, Islam dan Kepercayaan Tradisional masyarakat Seko. Tahun 1951 gerombolan Pemberontak DI/TII yang dipimpin oleh Kahar Muzakar masuk di Seko dalam semangat politik. Satu tahun kemudian, tahun 1952, Gerombolan DI/TII melarang masyarakat memeluk agama suku dan mewajibkan penduduk Seko menganut salah satu agama, Kristen atau Islam. Pada bulan September tahun 1953 gerombolan DI/TII mengislamkan masyarakat Seko secara paksa. Bagi masyarakat yang menolak pengislaman tersebut langsung dibunuh. Algojo yang ditugaskan membunuh biasanya berasal dari masyarakat Seko mualaf, berpindah dari agama suku atau Agama Kristen ke Agama Islam dan direkrut menjadi tentara DI/TII. Menurut catatan Zakaria Ngelouw, antara tahun 1953-1965, terdapat sekitar 120 jiwa warga Seko yang dibunuh karena menolak konversi agama.[3]

Masyarakat Seko yang berhasil meloloskan diri dari tangan gerombolan DI/TII, mengungsi ke berbagai tempat. Masyarakat Seko bagian tengah dan barat mengungsi ke daerah Mamuju, Toraja dan daerah sekitarnya. Sedangkan masyarakat Seko di bagian utara mengungsi ke arah Kulawi hingga sampai di lembah Palu. Rumah

---

2 Ngelouw, *Masyarakat Seko,* 7.

3 Gerombolan DI/TII dipakai untuk gerakan pemberontakan Kahar Muzakkar sejak masuk ke Seko tahun 1951, walaupun baru pada bulan Agustus 1953 nama DI/TII dipakai gerembolan. Dalam bahasa daerah gerombolan ini disebut *gurilla,* yang berasal dari nama awal gerakan ini yakni kesatuan Gerilya Sulawesi Selatan (GKSS), yang juga dipakai dalam suatu organisasi yang dibentuk dalam masyarakat, Gerilya Rakyat Indonesia (GRI). Lihat Zakaria Ngelouw, 10- 27.

dan harta kekayaan masyarakat yang mengungsi tersebut dibakar dan terjarah oleh gerombolan DII/TII.

Pada masa inilah masyarakat Seko yang mengungsi ke daerah Mamuju berjumpa dengan budaya Karama, yang mengungsi ke wilayah Toraja bertemu dengan budaya setempat, sedangkan yang mengungsi ke wilayah Luwu berjumpa dengan budaya Luwu dan Bugis, dan yang mengungsi ke wilayah Sulawesi Tengah berjumpa dengan budaya, Kulawi, Bada', Kaili, Pamona dan suku lainnya. Perjumpaan dengan kebudayaan sekitar menciptakan pengaruh besar bagi eksistensi kebudayaan Seko yang sangat mungkin tergeserkan dan terdominasi oleh kebudayaan agung di sekitar mereka. Indikasinya adalah persoalan sosial, ekonomi, tekanan psikis dan traumatis yang dialami masyarakat Seko pasca Islamisasi. Pada sisi lain, masyarakat yang masih tinggal di Seko berada dalam tekanan dan kendali gerombolan DI/TII. Orang Seko yang memilih tetap tinggal di Seko tidak mampu mempertahankan budayanya karena tekanan gerombolang DI/TII yang memaksa masyarakat Seko meninggalkan budaya lokal.

Dampak dari diaspora masyarakat Seko dan penetrasi DI/TII adalah terporak-porandanya kebudayaan Seko. Akibatnya, masyarakat gagal mempertahankan budaya, kehilangan identitas dan jati dirinya. Kegagalan kultural tersebut melunturkan nilai dan falsafah masyarakat yang dihidupi serta merenggangkan kohesi sosial dalam kehidupan masyarakat setempat, menciptakan suasana tidak kondusif dan rawan terhadap konflik. Hal ini terungkap dari konflik antarindividu, keluarga dan kelompok masyarakat dalam persandingan kekuasaan.

Realitas ini adalah bentuk perubahan sosial yang turut serta mempengaruhi peradaban masyarakat. Tekanan sosial ini, baik secara internal maupun eksternal, berakibat fatal menciptakan masalah sosial. Ditambah lagi, fakta sosial memperlihatkan bahwa populasi penduduk yang semakin meningkat menciptakan komplesitas masalah sosial masyarakat yang berpotensi

menghadirkan konflik yang meresahkan masyarakat. Signifikansi perubahan dalam dimensi kehidupan menjadi gelombang yang melanda interaksi sosial dan aktivitas antarkelompok. Hal itu menjadi bahan pertimbangan sosial, namun juga melahirkan kekuatiran terhadap goncangan budaya masyarakat yang menyentuh pikiran dan kesadaran. Turbulensi sosial ini menjadi modal mencari acuan sebagai reaksi menemukan identitasnya.[4]

Disintegrasi sosial di Seko diselesaikan dengan *Sallombengang* sebagai tradisi rekonsiliasi masyarakat adat Seko Embonatana di Sulawesi Selatan. Tradisi ini menjadi penting untuk mengikat kembali hubungan yang selama ini rawan terhadap konflik sosial karena dendam masa lalu,. *Sallombengang* sebagai tradisi rekonsiliasi masyarakat Seko Embonatana tradisional dikaji dalam ruang akademis dengan semangat untuk menyulam kembali kehidupan harmonis sekaligus membangkitkan jati diri masyarakat Seko Embonatana yang bersumber dari rahim kebudayaannya. Upaya ini terus diperjuangkan oleh beberapa pihak sehingga tradisi *Sallombengang* di Seko Embonatana dapat dilakukan dua kali selama tahun 2018, yakni pada bulan Agustus dan Oktober. Tradisi *Sallombengang* yang dilaksanakan bulan Agustus di kampung Longa' dalam semangat merekatkan hubungan kekeluargaan harmonis antara komunitas Kristen dan Muslim. *Sallombengang* bagi komunitas Kristen dan Muslim ini dihadiri sebagian keluarga yang menyebar di daerah Seko Embonatana, Seko Lemo dan Seko Padang. Sedangkan tradisi *Sallombengang* yang berlangsung dibulan Oktober dengan tujuan untuk membangkitkan semangat persatuan masyarakat Seko Embontana yang terkandung dalam amanah *Sallombengang* seperti disampaikan oleh Roka' (*Passupu*), perantara Tuhan dan manusia.

.

4 Arifin, *Transfomasi Sosial Budaya dalam Pembangunan Nasional* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1988)

Konsep *Sallombengang*

Pengertian *Sallombengang*[5]

Menurut tuturan lisan yang hidup di Seko, *Sallombengang* berasal dari kata *lombeng* yaitu tempat menyimpan, memasukkan, mengumpulkan dan menyatukan biji-biji emas kecil untuk ditimbang. Dari kata inilah muncul istilah *Sallombengang* yang diartikan sebagai wadah menyimpan kebenaran, menghimpun kebaikan, menimbang keadilan dan menyatukan seluruh masyarakat dalam satu ruang yang kuat seperti tempat menyatukan biji emas yang memiliki keragaman bentuk dalam satu tempat. Dengan menjunjung tinggi nilai kemanusian, keadilan, kejujuran, kesetiaan, kesetaraan hidup dan memperjuangkan hak-hak orang yang tertindas dalam ikatan yang kuat (*sakkapu' tuyu'*).

Orang Seko meyakini bahwa *Sallombengang* merupakan ajaran dari Tuhan (*kareba' nipasaki' nei Dehata*) melalui sabda yang disampaikan oleh seorang perantara Tuhan dan manusia (*Passupu*) yang bernama Roka. Waktu itu di kampung Amballong Seko Embonatana, *Passupu* mengundang seluruh *Tobara* dan tetua kampung, lalu ia naik ke atas pohon beringin (*katehu/harana'*) yang rimbun dan besar, dengan memegang biji manik-manik (*saruhane*) yang menyerupai kalung, beragam warna dan bentuknya juga memegang buah aren (*kotta*) berbeda warnahnya lalu ia berkata dalam bahasa Seko Embonatana tradisional:

> *E to Seko. Anna u issang ti masallombengang, uiataah ti halusuna lino. Sakko anna idauissangngi' ti masallombengang ya umetenga re saruhane ung sisarak-sarak, ya unapapelahakka raa'. Sakko anna uisang hoda ti masallombengang ya umutenga ree saruhane' umma'mesah pabu' ya' meteng re kotta ree eh, namoi andanamasandia sakko mamesa' marasang nei kanaung sakko tuho sule.*

---

5 Jems Alam, "Sallombengang: Memori Kolektif Instrumen Integrasi Sosial Masyarakat Seko Embonatana," (*Tesis MSi*: Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga, 2017), 55-56.

Artinya: Wahai orang Seko jika kalian mengetahui hidup *masallombengang* yang bersatu, rukun, mengasihi, jujur maka kalian akan merasakan kedamaian dan menikmati kesejahteraan hidup di dunia tetapi jika kalian tidak menghidupi *Sallombengang* maka kalian akan terporak-porandakan sama seperti manik ini jika tali pengikatnya dilepaskan. Bahkan darah akan mengalir disekujur tubuhmu, tetapi jika kalian tetep mengetahui dan menghidupi *Sallombengang,* maka kalian akan hidup kuat dan teguh seperti *manakik* yang disulam dalam dalam bentuk kalung. Kalian akan seperti buah aren ini sekalipun berbeda, ukuran, bentuk, dan warnanya akan tetap utuh. Jika ada yang jatuh ketanah pasti akan tumbuh, berbuah dan berfungsi sebagaimana pohon aren: segala unsurnya memiliki manfaat untuk kehidupan. Karena itu, *Sallombengang* wajib dilakukan dalam kehidupan sehari-hari kapan dan di manapun berada.

Perspektif lain memaknai *Sallombengang* dari kata *lombeng* sebagai tali pengikat *tuyu*. *Tuyu'* adalah jenis tanaman yang dianyam menjadi tikar. Banyaknya kira-kira satu genggaman orang dewasa. Pengikat *tuyu* itulah yang disebut satu *lombeng* atau *Sallombengang*. Jadi *Sallombengang* dalam versi ini diartikan sebagai tali perekat yang mempersatukan kepelbagian dalam masyarakat baik agama, kelas sosial, jabatan, pekerjaan, pendidikan dan gender.

Sejarah *Sallombengang* dan Roka'[6]

Sallombengang diperkirakan muncul pada Abad XVIII sekitar tahun 1820-an. Dalam konteks itu masyarakat Seko berada dalam situasi yang kacau balau akibat perang saudara antara wilayah adat (*katobaraang*) di hampir seluruh wilayah Seko. Kehidupan yang tidak bersatu membuka peluang bagi dua kerajaan besar yakni Kerajaan Luwu di timur dan Kerajaan Kulawi di utara untuk memperebutkan seluruh wilayah *katobaraang* di Seko. Tekanan dari dua kekuatan besar itu menjadi ancaman bagi peradaban

6 Alam, *Sallombengang*, 57-61.

Seko. Dalam kondisi *chaos* ini muncullah seorang perantara Tuhan dan manusia (passupu) bernama Roka yang membawa ajaran *Sallombengang*. Ajaran ini menekankan persatuan dan kebersamaan hidup yang wajib dipegang teguh oleh seluruh masyarakat Seko demi memperoleh perdamaian abadi.

Roka adalah seorang perempuan yang diyakini menyampaikan sabda ilahi dari Tuhan (*Mappadea Kareba Nipasaki nei Dehata*). Ia berasal dari latarbelakang keluarga terpinggirkan, miskin dan tidak terpandang di masyarakat pada zamannya, tetapi dia diberi ilham atau karunia oleh *Dehata* dalam mengarjarkan *Sallombengang* sebagai pandangan dan cara hidup masyarakat Seko Embonatana. Masyarakat meyakini bahwa Roka adalah seorang yang memiliki kekuatan supra natural yang diperoleh dari Tuhan Yang Maha Kuasa *(Dehata Sumarakading*) sehingga mampu melakukan mujizat dan nubuatan yang dibuktikan kemudian hari di Seko. Roka menggunakan bahasa sakti dari kayangan dan sulit dipahami makna dan tujuannya, kecuali oleh orang yang memiliki karunia mengartikan dan menerjemahkan bahasa sakti tersebut.

Masyarakat Seko menganggap bahwa inti pengajaran Roka adalah*"inang ba'ru* atau *inang bakarua dah*" (dunia baru). Inang ba'ru atau dunia baru yang Roka maksudkan yakni dunia "modern", sebagaimana yang dijabarkan dalam sabdanya di atas kemah tempat Roka menyampaikan ajaranya (*pala'ka*). Ketika itu Roka menubuatkan perkembangan dunia modern yang akan datang kemudian di Seko. Adapun isi nubuatannya yakni:

> *Anna idauissang i ti masallombengang,auissangngi timassapang katuhoang. Pengaraah anna buru ti tau maleholong matanna, buruah dah ti appeku ussahu bahulaknna, usi ande-ande beteah, unapapelahakkah ra'a. Adia hurai memammu ti upomemamnga. Anna uissamo ti masallombengang pengaraah anna buru ti pare kotta' lakkang kuayang, leppo basi ummelaking. Kanak-kanak mane ni sasaiah da tahuninna tiunnipomatuaah.*

Arti ramalan tersebut: Jika kalian tidak hidup bersatu,

> tentu kalian tidak akan bisa menangkal dan membentengi hidup. Satu saat nanti akan datang sekelompok orang yang bermata biru.[7] Akan datang sekelompok laki-laki yang berambut panjang.[8] Kalian pasti saling memakan sama seperti ikan, yang besar memangsa yang kecil, yang kuat membunuh yang lemah sehingga darah mengalir sampai pinggang. Bukan lagi kehendakmu yang akan jadi tetapi jika kalian kembali hidup bersatu, maka saatnya akan datang datang tanaman biji-bijian seperti kakao dan kopi, kemudian disusul datangnya elang besi dan rumah berjalan. Seorang pemimpin akan tampil dari anak kecil yang baru dipotong tali pusarnya. Semua yang diramalkan atau dinubuatkan Roka, di atas terjadi dan dialami oleh masyarakat Seko dalam rentang sejarah yang panjang. Menurut informan;

Tahun 1923 Agama *Sarani* (Kristen) masuk di Seko yang diajarkan oleh Van Weerden, Weerden ini penginjil tentara Belanda dan matanya biru,yang memaksa agamanya dianut. Kemudian agama Kristen dilanjutkan oleh tuang Pandita Pither Sangka Palisungan orang Tator (Tana-Toraja). Tahun 1930an kalau saya tidak salah Agama *Sallang* (Islam) masuk di Seko yang dibawa oleh orang Duri yang datang menjual dan beli kopi di Seko. Orang Duri itu menikah dengan orang Seko, lalu memperkenalkan Agama *Sallang*. Agama *Sallang* datang lagi dibawah oleh tentara *gurilla* yang panjang rambutnya pada tahun 1951 dan menyuruh masyarakat Seko menganut Agama *Sarani* atau *Sallang* tahun itu. Lalu tahun 1953 tentara *gurila* menyuruh semua orang Seko masuk Agama *Sallang* dan banyak orang Seko yang masuk agama itu lalu mereka juga jadi tentara *gurilla.* Orang yang menolak masuk *Sallang* dibunuh. Orang Seko yang tidak mau menerima Agama *Sallang* mengusi ke daerah Karama daerah bagian Mamuju dan tinggal dengan masyarakat

7 Manusia bermata biru yang dimaksudkan oleh Roka diperkirakan orang asing dari Eropa yang datang di Seko pada tahun 1920-an.

8 Orang yang berambut panjang diduga tentara DI/TII yang datang di Seko tahun 1950-an.

sekitar khususnya daerah Huko, Ledo, Makki. Ada juga yang ke Toraja di daerah Baruppu sampai ke Awan, sebagian menuju di Palu. Itu terjadi pengungsian tahun1952-1956. Kemudian tahun 1961 masyarakat Seko pulang ke Seko dan memulai kehidupannya yang baru karena rumah mereka sudah dibakar *gurilla,* lumbung padi juga dibakar dan hewan ternak tidak ada lagi sudah habis ditembak. Waktu masuknya tentara *gurilla* banyak sekali orang Seko yang mati. Mungkin ini yang dibilang *Passupu* bahwa *unapapelahakkah raa,* (karena kalian tidak hidup bersatu maka darah akan mengalir sampai dipinggang menghiasi bumi Seko). Puji Tuhan sekarang kita sudah menikmati *pare kotta* (padi, jagung, coklat dan kopi yang melimpah) dan kita sudah lihat *lakkang kuayang* (pesawat), *leppo basi ummelakking* (mobil) yang datang di Seko saat ini.

Berdasarkan pengalaman hidup yang dialami oleh orang Seko di atas, menjadi pembelajaran bagi generasi Seko saat ini untuk mengatasi beragam konflik sosial yang terjadi dalam masyarakat terkait persoalan pembangunan infrastruktur PLTA Seko Power Prima yang tampaknya memupuk konflik yang kembali ditampilkan pada perseteruan kepentingan: hal-hal sepele kemudian menggoncang masyarakat Seko yang pro dan kontra terhadap pembangunan itu. Berbagai jalur baik hukum, pemerintah, dan gereja telah ditempuh untuk memediasi agar terjadi harmonisasi dan perdamaian tetapi konflik sosial masih saja terjadi dan kesenjangan sosial antara masyarakat semakin memprihatinkan.

Roka juga mengritik ketidakadilan yang dilakukan oleh pemimpin masyarakat kepada rakyatnya sehingga tidak sedikit masyarakat mengikuti ajaran *passupu* ini. Ketertarikan masyarakat Seko pada ajaran Roka menimbulkan kecemburuan sosial dari salah seorang kepada kampung (tobara') di Amballong. Maka *Tobara'* meminta bantuan pasukan Kerajaan Luwu di bawah pimpinan *Opu Daeng* Makole Tarue yang bertugas di Seko dan beberapa orang dari Beroppa Seko Lemo untuk menyerang kemah maha suci tempat *Sallombengang* disampaikan (*pala'ka'*). Pada penyerangan pertama Roka tidak terkalahkan oleh sejumlah orang yang menyerangnya,

tetapi penyerangan kedua berlangsung Roka mengundurkan diri bersama pengikutnya karena khawatir bahwa peperangan itu akan banyak menelan korban jiwa.

Kemudian Roka mengungsi ke seberang sungai Betue tepatnya di Tarette wilayah yang terjal sehingga orang sulit dijangkau oleh musuh. Setelah tinggal di Tarette selama tiga tahun, lalu pindah ke Tadepong dan ke Kapiri, terakhir pindah ke Usaho sebuah wilayah di Seko Embonatana, di situ ia membangun *pala'ka* dan mengajarkan *Sallombengang* selama tiga tahun. Tahun 1872 Roka jatuh sakit dan kehilangan kekuatannya hingga meninggal tahun 1891. Jenasahnya dibawah ke tempat pertama di mana Roka menerima ilham dari *Dehata Sumarakading* dan dikuburkan dalam goa, tiga kilo meter dari kampung Amballong Seko Embonatana. Masyarakat Seko yakin bahwa sampai sekarang peti dan kerangka jenasah Roka masih utuh.

Ritual *Sallombengang*[9]

Sallombengang adalah salah satu bentuk ritual kebudayaan dari beragam upacara yang dipraktikkan oleh masyarakat Seko setiap tahun. *Sallombengang* dilaksanakan untuk merekatkan ikatan persatuan dan persaudaraan antara wilayah adat (*katobaraang*) di Seko Embonatana. Sebelum dilaksanakan ritual *Sallombengang* para tetua kampung (*Tobara* dan *Amanna Lipu*) terlebih dahulu mengadakan musyawarah untuk menentukan tempat dan waktu pelaksanaan kegiatan. Setelah sepakat, tetua kampung membagi pekerjaan dan menyuruh beberapa anggota masyarakatnya menyiapkan segala sesuatu yang dibutuhkan dalam ritual *Sallombengang*.

Satu hari sebelum dilakukannya ritual *Sallombengang*, semua perempuan datang membawa beras untuk komsumsi hari esok. Sedangkan laki-laki menyiapkan kayu bakar dan bahan lainnya yang dibutuhkan. Malam sebelum ritual itu dilaksanakan semua

9 Alam, *Sallombengang*, 62-65.

tokoh masyarakat, tokoh agama dan pemerintah merefleksikan kehidupan dan pengakuan iman kepada Tuhan (*siaya'* atau *massalu tuho'*). Keseokan harinya diadakanlah ritual *Sallombengang* dalam acara itu seluruh masyarakat di masing-masing wilayah adat (*katobaraang*) mengikuti ritual. Nyanyian (*hatta*) dilantunkan sebagai ungkapan syukur atas kebersamaan yang terjalin. Selanjutnya diadakan pentas seni budaya dan pemotongan kerbau dalam jumlah yang disepakati oleh tetua kampung. Hati kerbau yang dipotong sedikit dipersembahkan kepada *Dehata* dengan cara menancapkannya dalam sebuah lingkaran sambil mengucapkan doa (*massodang*). Kemudian *Tobara* berdiri di depan altar berhadapan orang banyak. Setelah itu, *Tabora* menjelaskan arti dan makna *Sallombengang* dengan memegang manik-manik (*saruhane'*), buah aren (*hoana kotta*), buah pinang (*hoana buaa'*), pengikat *tuyu'* (*pekapu tuyu'*) seperti yang diajarkan Roka. Selanjutnya tetua dari kampung tetangga bergantian menyampaikan wejangan hikmat dan perdamaian. Kemudian diadakan makan bersama di rumah *Tobara',* lalu masyarakat yang datang dalam ritual itu boleh pulang ke kampung masing-masing.

Sekalipun sudah dilaksanakan ritual *Sallombengang* antara wilayah *kotobaraang* tetapi masyarakat di kampung tertentu mengalami sakit-penyakit, kematian, kegagalan panen, dan ternak tidak berkembang biak dengan baik maka dilakukanlah ritual *Sallombengang* yang kedua kalinya. Proses pelaksanaan upacara itu diawali dengan musyawarah (*mokobo'*) oleh para tetua kampung (*amanna lipu'*) yang dipimpin oleh seorang *Tobara'*. Inti musyawarah tersebut adalah untuk mencari segala penyebab terjadinya kemalangan yang mereka alami (*massalu tuho*). Ketika mereka menemukan penyebab kemalangan maka diadakan pengakuan kesalahan kepada *Dehata* atas pelanggaran yang mereka lakukan. Setelah beberapa waktu kemudian dilaksanakanlah ritual *Sallombengang*.

Dua hari sebelum kegiatan ritual *Salombengang* dilakukan, seperti biasanya tetua kampung membagi pekerjaan bagi masing-

masing anggota masyarakatnya untuk mempersiapkan ritual. Setelah persiapan dilakukan, maka dimulailah ritual di kediaman *Tobara*. Kemudian masyarakat berdiri melingkar di bawah kolong rumah *Tobara'* sambil menombak kerbau yang disediakan untuk ritual itu. Tahapan berikutnya adalah pertugas bidang peternakan (*pokkalu*) turun dari rumah *Tobara'* dengan memegang bambu bulat yang panjangnya kira-kira dua meter, lalu memukul tiang rumah sambil berkata: *Sai to' massaku balulangku?* (siapakah yang menombak kerbauku?) Maksud ungkapan ini untuk menjiwai (*massondo'*) roh kerbau itu supaya tidak merasa kecil hati kerena ditombak oleh manusia. Dengan terbunuhnya kerbau itu diharapkan membawa segala tindakan buruk ke alam kematian. Kemudian kepala kerbau disucikan oleh seorang pemimpin ritual (*ponodehata*), lalu *pongkalu* memberikan wejangan persatuan.

Beberapa laki-laki yang sudah ditentukan pergi memasak daging kerbau yang ditombak itu, sedangkan perempuan mempersiapkan nasi untuk makan siang. Sesudah persiapan, semua masyarakat naik ke rumah *Tobara'* dan duduk membentuk lingkaran luas di bagian tengah rumah itu (*kalena' lleppo'*). *Tobara'* berdiri di tengah-tengah orang banyak itu lalu menyampaikan pengakuan massal atas segala bentuk pelanggaran yang disengaja maupun yang tidak disengaja dengan harapan mereka luput dari murka *Dehata* sehingga kemalangan tidak menimpa mereka. Sesudah pengakuan dilaksanakan maka *Tobara'* menyampaikan amanah *Sallombengang* yang menyingkap makna persatuan seperti: *lombeng* (tempat menyimpan, memasukkan dan menimbang biji emas), *saruhane* (kumpulan manik-manik yang beragam ukuran warna), *kotta* (keindahan dalam buah aren), *bua'* (kesatuan pada buah pinang) dan *pekaputuyu'* (pengikat pada tanaman *tuyu'*). Setelah itu, diadakan makan bersama, kepala tanduk kerbau tersebut disimpan di depan atas rumah *Tobara'*. Ritual *Sallombengang* berakhir dan masyarakat kembali ke rumah masing-masing untuk beraktivitas seperti biasa.

Simbol *Sallombengang*[10]

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa *Sallombengang* merupakan simbol kebudayaan yang merepresentasikan nilai persatuan dalam kehidupan masyarakat. Simbol yang terkandung dalam *Sallombengang* adalah ajaran tentang persatuan dan kebersamaan hidup bagi Orang Seko. *Sallombengang* mengungkapkan beberapa simbol diantarnya:

Lombeng: Dalam memahami persatuan sebagai nilai hidup, *Sallombengang* dimaknai wadah pencapainnya. "Kebhinekaan itu terungkap secara spontan melalui simbol *lombeng* yang dijadikan pandangan hidup sekaligus cara hidup merekatkan seluruh elemen masyarakat Seko Embonatana. *Lombeng* dimaknai sebagai alat yang digunakan untuk menyatukan masyarakat, menyimpan keadilan, sumber kebenaran dan menimbang segala perilaku hidup yang mencerminkan emas. Dari kata inilah masyarakat memaknainya dalam arti kehidupan yang utuh (*tuho' sakkapu'*)". Untuk menjaga persekutuan itu setiap orang Seko Embonatana wajib mempraktikkan *Sallombengang'* sebagai dasar kehidupan bersama dengan mengedepankan sikap hidup yang adil, jujur dan setia pada kemanusiaan.

Saruhane': Saruhane atau manik merupakan simbol yang dipakai Roka dalam menjelaskan *Sallombengang* kepada masyarakat Seko zaman dahulu kala. Saat itu Roka mengajarkan tentang *inang ba'ru* atau dunia baru sambil ia memegang kalung dan mengatakan:

> *Anna i da metengko re saruhane akkareeh, namoi ara ung supi, kakaleanna anna ussama, ya sisengarang rondona. Usisarak-sarakkah meteng akare saruhane reeh.*
>
> Artinya ialah; Jika kamu tidak bersatu seperti manik-manik meskipun ada yang kecil, sedang, dan besar serta warna-warni yang beragam, maka kamu akan bercerai-berai seperti manik ini jika dilepaskan ikatannya. Sebab itu, kamu harus bersatu (*sisallombengang)*.

10. Alam, *Sallombengang*, 66-69.

Simbolisme manik-manik *(saruhane)* menggambarkan kehidupan orang Seko Embonatana. Manik-manik kecil adalah kelas bawah yang dilihat dari strata sosial. Manik sedang adalah gambaran kelas menengah dalam masyarakat. Sedangkan manik paling besar yang menjadi mahkota adalah simbol kelas atas dalam masyarakat yang harus merendahkan diri dan wajib berbagi kasih kepada masyarakat kecil. Meskipun terdapat perbedaan ukuran dalam manik-manik tersebut tetapi semuanya harus hidup dalam suatu ikatan persatuan yang kokoh. Dalam kumpulan manik-manik terdapat lingkaran yang menghubungkan manik berukuran kecil, sedang dan besar.

Hal itu dimaknai sebagai lingkaran hidup yang saling berhubungan. Kehidupan akan terus berjalan dengan keterkaitan utuh dan tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain sebab jika salah satu manik tersebut hilang, maka masyarakat akan hancur. Lebih dalam dari itu, masyarakat kehilangan identitas dan makna dirinya. Sedangkan warna-warni dari manik melambangkan bahwa dalam masyarakat terdapat beragam kehidupan yang menunjukkan klasifikasi pemilikan harta benda, tingkat pengetahuan, bentuk fisik, agama yang berbeda-beda tetapi mereka hidup berdampingan bersatu dan saling melengkapi dalam komunitas. Tali pengikat yang menghubungkan *saruhane* yang berbeda bentuk dan warnya itulah yang disebut sebagai *ulang Sallombengang* (tali perekat *Sallombengang*) yang menyatukan seluruh aspek perbedaan dalam kehidupan masyarakat Seko Embonatana.

Kotta': *Sallombengang* diibaratkan dengan buah aren (*kotta*) yang menyatu. Buah itu tidak akan jatuh dan rontok jika belum waktunya. Makna dari filosofi simbol ini adalah cerminan hidup masyarakat yang matang, berkumpul dalam satu ikatan *Sallombengang* akan memberi keindahan. Bagi masyarakat Seko perbedaan adalah suatu hal yang indah jika dimaknai sama seperti warna majemuk yang menyatu pada pohon aren sebagai pohon kehidupan. Jika pohon aren jatuh ke tanah ia akan memberikan hidupan baru, hal ini menunjukkan bahwa kehidupan yang dipupuk dalam persatuan

dan kesatuan tidak akan pernah pudar tertelan masa, sekalipun usia berlalu di dunia ini sikap persatuan akan tetap tumbuh bagi generasi selanjutnya. Hal ini menegaskan bahwa persatuan dan kesatuan harus dihidupkan dari generasi ke generasi sebagaimana yang diungkapkan pada buah pohon aren.

Bua' Kalebu: Bua'a kalebu merupakan simbol persatuan masyarakat Seko Embonatana sebagaimana yang dijabarkan dalam amanah *Sallombengang* oleh Roka yakni;

Tuho mamesa ko se, meteng bua kalebu. Mesa' inaha, tanga, paissang, pahela ya hatang putti Seko. Tuho masallombengang diaah moh manssapang nasang kamakarimo-rimoang.

Ungkapan simbolis di atas dapat dimaknai sebagai faedah hikmat yang mewajibkan segenap orang Seko untuk hidup bersatu sama seperti bulatnya buah pinang. Masyarakat dituntut untuk hidup sehati, sepikir, sejiwa dalam ikatan kekeluargaan yang utuh ibarat pohon pisang, tidak pernah tumbuh secara tunggal melainkan hidup dalam kebersamaan, serta segala unsur pada dirinya bermanfaat untuk kehidupan. Hidup bersatu *(masallombengang)* akan membentengi dan memagari kehidupan dari segala bentuk malapetaka, penderitaan dan kesulitan hidup. Jiwa yang melebur dalam satu ikatan persatuan adalah kehidupan. Perbedaan prinsip hidup awal dari kematian *(mesa' inaha nipotuho' pattang sipa' nipomate)*.

Tanduk Balulang: Dalam ritual *Sallombengang* diadakan pemotongan kerbau *(balulang)* sesuai kesepakatan para tetua kampung. Kerbau yang dipotong, dikonsumsi secara bersama oleh seluruh masyarakat yang hadir, sedangkan tanduknya disimpan di rumah *Tobara'* sebagai bukti bahwa ritual *Sallombengang* sudah dilaksanakan dalam tahun itu. Sejak dahulu kala, tanduk kerbau tersebut disucikan dengan doa lalu Tobara menyampaiakan sumpah: "*Anna utekai ti kada' mesa Sallombengang, dia te tanduk reeh ti mattandukko' (*barang siapa yang sengaja melanggar *Sallombengang* sebagai kesepakatan bersama maka ia akan dilanda malapetaka).

Malapetaka yang akan terjadi bagi orang pelanggar kesepakatan itu seperti yang disimbolkan oleh tanduk kerbau ialah gagal panen, gagal beternak, diserang penyakit atau dimangsa binatang buas yang mematikan.

Penting dicatat bahwa selang puluhan tahun ritual *Sallombengang* tidak lagi dilakukan oleh masyarakat, tetapi pada bulan Agustus dan Oktober 2018 aktivitas kebudayaan ini kembali dilaksanakan. Namun Sallombengang tahun 2018 tidak menampilkan semua simbol-simbol kebudayaan sebab benda itu tidak lagi ditemukan. Bahkan dalam ritual *Sallombengang* 2018 terdapat penambahan ornament seperti rumah adat Seko yang sudah hilang bahkan tidak dijumpai lagi di Seko paca DII/TII. Juga ditambahkan dengan tarian *lumondo'* serta lagu *Sallombengang* yang diciptakan dalam bentuk lagu pop modern. Meskipun terdapat perbedaan dengan Sallombengang di era 1950an dan sebelumnya, makna dan nilai *Sallombengang* sebagai pandangan hidup dan cara hidup tetap menjadi hal utama untuk disampaikan dalam kegiatan kebudayaan itu.

Nilai yang Terkandung dalam *Sallombengang*[11]

Dalam *Sallombengang* terdapat nilai kemanusiaan yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Semua manusia dianggap berharga. Karena itu, perbedaan yang timbul sebagai ciri manusia perlu dijiwai (*nisipa'*) supaya tercipta kebersamaan harmonis, rukun dan damai. Makna dan nilai persatuan itu terjabar melalui keterikatan kuat dengan dorongan kekuatan hati yang luhur (*mabusana penanaha*), sikap lapang dada (*mahoi penanaha*), mengharagai (*mappake'*) sesama anggota masyarakat. Sikap ini terutama ditunjukkan kepada yang dituakan seperti, lembaga adat, pemerintah dan pemimpin keagamaan dengan prinsip saling menghidupkan *(situhoi)*, saling menghidupi *(sipatuho)*, saling menopang *(sitoko)* dalam segala situasi hidup harmonis, rukun dan damai.

Nilai yang terkandung dalam *Sallombengang* menekankan

---

11 Alam, *Sallombengang*, 70-73.

kebersaman hidup, menyatukan seluruh perbedaan golongan agar terwujud persatuan hidup seperti yang dicita-citakan oleh semua manusia. Perwujudan nilai itu dapat dinikmati oleh orang Seko jika mereka secara konsisten mempraktikkan *Sallombengang* dalam kata dan perbuatan. Hal ini diejewantahkan dalam pengungkapan nilai *Sallombengang* sebagai daya hidup dalam ikatan satu ikatan tali persatuan yang kuat merajut segenap jiwa orang Seko (*Tuho ma'sallombengang diamo patuna inaha nasang lilini sassekoang*).

Sebab dalam nilai itu mengandung ajaran hidup positif dengan mengedepankan kasih (*pamase'*) yang jujur ikhlas (*mahulo penanaha*) tidak mementingkan diri sendiri dan rela mengabdikan diri demi kebersaman, terlibat aktif mengikuti kegiatan sosial, gotong royong, upacara adat dan aktivitas keagamaan. Falsafah hidup dalam *Sallombengang* direpresentasikan melalui *bua'a* (buah pinang) yang dimaknai sebagai kesatuan bulat dan utuh (*bua'a kalebu*) mencerminkan pola hidup orang Seko menyatu padu dalam satu pohon kehidupan. Tuturan kata itu dimaknai dalam suatu pandangan hidup yang disampaikan Roka bahwa;

Tuho mamesa ko se, meteng bua kalebu.Mesa' inaha, tanga, paissang, pahela ya hatang putti Seko. Tuho masallombengang diaah moh manssapang nasang kamakarimo-rimoang.

Arti kata di atas ialah; Hendaknya kalian hidup bersatu, sama seperti bulatnya buah pinang. Satu perasaan, pikiran, kemampuan, kekayaan dan satu kesatuan dalam raga Seko. Hidup *masallombengang* (bersatu) akanmembentengi dan memangari kehidupan dari segala bentuk penderitaan dan kesulitan hidup.

Hatang putti merupakan simbol kekeluargaan yang rukun dari dalamnya menciptakan kehidupan serbaguna, sebagaimana setiap unsur pisang memiliki manfaat bagi kehidupan. Akar pisang (*oa' nah*) dijadikan obat (*pakuli*), batangnya (*hatanna*) dijadikan sayur, daunnya (*donna*) dipakai membungkus berbagai macam makanan lokal, buahnya dimakan, jantung pisang (*puso'na*) dijadikan makanan dan warna pada karya seni.

Sallombengang Rekonsiliasi Masyarakat Adat Seko Embonatana

Sebagaimana yang telah dikemukakan di atas bahwa *Sallombengang* merupakan pandangan dan cara hidup yang menuntun serta mempersatukan seluruh elemen masyarakat dalam segala perbedaannya. *Sallombengang* merupakan tali perekat dalam masyarakat yang menjadi sumber nilai dan norma dalam kehidupan masyarakat Seko Embonatana untuk menjalin interaksi yang harmonis antaranggota masyarakatnya pun juga dengan orang lain di luar diri dan komunitasnya. *Sallombengang* sebagaimana yang terungkap dalam simbolisme *lombeng* mensyaratkan makna kehidupan yang rukun dan terus konsisten menjunjung tinggi kebhinekaan sebagai fakta dalam masyarakat. Sayangnya narasi *Sallombengang* pernah terlupakan akibat kesalahpemahaman antara ajaran Kristen dan kepercayaan lainnya yang menuding kebudayaan Seko sebagai sesuatu yang terbelakang dan keliru. Selain itu, dengan berbagai macam gejolak dalam masyarakat dan sikap ketakutan (*phobia*) kebudayaan yang dibentuk oleh masa lalu pasca DII/TII di Seko, mengakibatkan pelaksanaan tradisi kebudayaan ini kurang diminati oleh sebagian besar warga Seko. Walaupun demikian narasi *Sallombengang* tetap hidup dalam ingatan masyarakat dan disalurkan melalui cerita dari generasi-kegenerasi dan dikaji melalui penelitian ilmiah dan bentuk yang lain sehingga tradisi *Sallombengang* kembali hidupkan dalam konteks kekinian. Hal ini terwujud-nyata *Sallombengang* sebagai tradisi rekonsiliasi masyarakat adat Seko Embonatana di Sulawesi-Selatan dilakukan sebanyak dua kali selama tahun 2018, yakni di kampung Longa' pada bulan Agustus dan di Pohoneang pada bulan Oktober.

Sallombengang yang dilaksanakan di Longa' dihadiri oleh sebagian besar rumpun keluarga yang beragama Kristen dan Musim yang menyebar di hampir seluruh perkampungan di Seko. Tujuan pelaksanaan ritual ini untuk menjalin kerekatan hubungan persaudaraan dan kekeluargaan yang rukun dari dua komunitas yang berbeda. Jalinan persaudaraan ini didorong oleh semangat

perbedaan yang terkandung dalam simbol *saruhane'* seperti yang dijabarkan Roka' dalam pengajarannya: *Sallombengang E to Seko. Anna u issang ti masallombengang, uitaah ti halusuna lino. Sakko anna idauissangngi' ti masallombengang ya umetenga re saruhane ung sisarak-sarak, ya unapapelahakka raa'...*[12] Menekankan pengajaran moral untuk tetap menjung persatuan yang ditopang oleh perbedaan sebagai kekuatan hidup bersama sebagai komunitas masyarakat.

Sallombengang lintas agama ini dimaknai dalam keutuhan persaudaraan dari dua komunitas berbeda, yang selama ini mengalami hambatan komunikasi dikarenakan kurangnya perhatian yang terfokus akibat berbagai prinsip keagamaan yang berbeda dan cenderung eksklusif satu dengan yang lain. Dengan dilakukannya tradisi *Sallombengang* perbedaan-perbedaan tersebut dipandang sebagai kekayaan yang menjadi milik bersama. *Sallombengang* banyak memberikan dampak positif, di antaranya dalam aktivitas kebudayaan ini dilakukan pembacaan silsila keluarga masing-masing anggota keluarga yang ikut, satu-persatu sehari sebelum ritual *Sallombengang* dilaksanakan.

Sallombengang sebagai tradisi rekonsliasi bagi masyarakat adat Seko Embonatana dilaksanakan oleh kedua komunitas yang berbeda keyakinan di atas dan menjadikan *Sallombengang* tidak hanya sebatas tradisi, tetapi sebagai dasar pedoman kehidupan atau sumber pengajaran untuk hidup dalam perbedaan dengan menjunjung tinggi kebenaran, kasih, kejujuran, kesetiaan, keadilan dan memperjuangkan hak-hak orang yang tertindas. Karena itu, *Sallombengang* sangat Injili atau sesuai dengan ajaran Kitab Suci Kekristenan sebab nilai yang terkandung di dalamnya tidak bertentangan dengan nilai-nilai kebenaran yang diajarkan dalam kitab suci keagamaan Kristen dan mungkin juga dalam ajaran komunitas Muslim.

Tradisi kebudayaan *Sallombengang* tidak hanya dilakukan oleh keluarga yang berbeda agama, melainkan juga dilaksanakan

12 Lihat Terjemahannya Pada Pengertian *Sallombengang* di atas.

di kampung Pohoneang Seko Embonatana pada bulan Oktober 2018. Dalam pelaksanaan tradisi ini dihadiri oleh seluruh tokoh masyarakat, tokoh adat, pihak pemerintah dan anggota masyarakat di beberapa perkampungan di Seko Embonatana atau yang secara lasim disebut Seko Tengah. Tujuan pelaksanaan tradisi ini untuk menyatukan perbedaan dalam masyarakat sebagai daya kehidupan. Di sisi lain *Sallombengang* hadir sebagai bentuk keprihatinan terhadap identitas yang terkikis kabur ketika dibenturkan dengan beberapa "pemahaman" yang secara ketat meluntukan nilai dan makna *Sallombengang*.

Sehingga dengan melakukan tradisi ini diharapkan membangkitkan semangat jati diri manusia Seko Embonatana dalam membangun kehidupan harmonis dalam perbedaan. Nilai persatuan yang terungkap dalam *Sallombengang* dihadirkan untuk dimaknai sekaligus memaknai kehidupan bersama dalam satu jalinan kehidupan, memupuk kebersamaan, mengedepankan perdamaian dan kasih antara anggota masyarakat, pemimpinnya serta orang lain yang datang dari berbagai penjuru. Keragaman yang teguh sebagai prinsip hidup bersama bersumber dari makna simbolisme *lombeng* sebagai wadah yang menghimpun seluruh perbedaan dalam masyarakat, bersinyalir dengan filosofi *saruhane* (manik-manik) mengungkapkan kemajemukan golongan, strata, tingkat pendidikan dan status dalam masyarakat.

Kegiatan *Sallombengang* ini dibangun dengan dasar konsistensi bersama untuk menjaga persatuan, membina keharmonisan dalam perbedaan dan memilihara perdamaian sebagai pakaian kehidupan yang digunakan kapan dan di manapun manusia Seko berada. Sikap konsisten terhadap *Sallombengang* diungkapkan dalam simbol tanduk kerbau (*tanduk balulang*) yang dipegang bersama sebagai sumpah setia untuk terus dihidupi, sehingga barang siapa yang mengkhianati *Sallombengang* sebagai nilai bersama, maka tanduk kerbau tersebut akan menusuknya. Ini berarti petaka dan kemalangan hidup akan menghampiri setiap orang yang melanggar amanah *Sallombengang* sebagai pedoman kehidupan

yang sakral. Sebab itu, *Sallombengang* sebagai tradisis rekonsiliasi adat masyarakat Seko Embonatana mengandung makna:

Persatuan: *Sallombengang* mengajarkan persatuan dalam masyarakat sebagaimana makna yang terkandung dalam simbol buah pinang *(Bua' kalebu*) menggambarkan kesatuan yang utuh, yakni kebulatan hati, pikiran, jiwa dalam ikatan kekeluargaan kuat dan damai. Sikap hidup bersatu (*masallombengang)* akan membentengi atau memagari kehidupan dari segala bentuk malapetaka, penderitaan dan kesulitan hidup karena setiap jiwa yang melebur dalam pertalian persatuan dan perdamaian memberikan pancaran ilahi atas kehidupan.

Perbedaan: *Sallombengang* mengandung penghargaan terhadap pentingnya perbedaan sebagai kekayaan untuk hidup saling melengkapi. Seperti halnya dengan manik-manik *(lombeng)* berbeda jenis, warnah dan bentuk tetapi tetap menyatu padu sebagai lingkaran kalung. Karena itu, setiap perbedaan haruslah diterima sebagai suatu kenyataan dalam masyarakat, baik perbedaan golongan, status sosial, tingkat pendidikan, kekayaan dan perbedaan pendapat dan pilihantertentu.

Perdamaian: *Sallombengang* mengajarkan pentingnya sikap terbuka menghargai segala bentuk perbedaan, menjaga persatuan, menjung tinggi keadilan, kejujuran kasih, kesetiaan dan memperjuangkan hak orang banyak. Memperjuangkan hak-hak orang yang tertindas adalah cara menjaga dan menghidupi perdamaian dalam kehidupan bersama.

Keadilan: *Sallombengang* sebagai pandangan hidup memuat konsep keadilan yang tertuang dalam simbolisme *lombeng* tempat menghimpun dan menimbang biji emas. Dari filosofi ini setiap manusia wajib memperlakukan dan diperlakukan secara adil tanpa memandang latar belakang dan golangan.

Kasih: Roka' yang berasal dari keluarga terpinggirkan dan tidak dianggap waras oleh manusia pada zamannya, tapi *Dehata* (Tuhan) memilihnya untuk mengajarkan *Sallombengang*

sebagai nilai hidup bagi kemanusiaan. Latar belakang Roka' yang kemudian dijuluki *Passupuh* (perantara manusia dan Tuhan) tidak menjadi penghalang bagi *Dehata* memilihnya. Karena itu, amanah *Sallombengang* mengedepankan kasih sebagai pusat kehidupan dengan memperjuangkan hak-hak orang yang tertindas dan terpinggirkan dalam masyarakat sebab semua orang sama di hadapanNya sekalipun memilik peran dan fungsi yang berbeda-beda.

Kesetiaan: Pelaksanaan *Sallombengang* dalam kehidupan adalah hal yang wajib untuk dilakukan. Seperti halnya dengan *Tanduk balulang* (tanduk kerbau) yang dipegang oleh seluruh elemen masyarakat, sebagai ungkapan sumpah setia pada *Sallombengang*.

Kesimpulan

Sallombengang tradisi rekonsiliasi masyarakat adat Seko Embonatana di Sulawesi-Selatan, yang melaluinya orang Seko merefleksikan seluruh makna hidup dan kehidupannya dalam satu kesatuan yang kuat, menghargai perbedaan dan menjaga perdamaian, dengan mengedepankan nilai kemanusiaan, keadilan, kejujuran, kesetian dan kasih dalam membangun relasi dengan sesamanya manusia, hubungannya dengan Tuhannya dan alam semesta. Senada dengan itu, *Sallombengang* tradisi rekonsiliasi mengandung makna filosofis sebagai pandangan hidup sekaligus cara hidup yang benar mengajarkan persatuan dalam perbedaan dan perdamaian dalam perbedaan. Karena itu, narasi *Sallombengang* turut serta memperkuat kehidupan bersama dan integrasi sosial.

.

SAR & TOTEM
Budaya Suku Kanum di Ujung Timur Nusantara

Oleh: Trinovianto George Reinhard Hallatu[1], I. D. Palittin[2],

Aprillia K. Seilatuw[3]

1) PPs Doktor Ilmu Sosiologi, FISIP, Universitas Brawijaya Malang, Indonesia, 2) FKIP, Universitas Musamus Merauke, Indonesia
3) Bank Pembangunan Daerah Papua, Indonesia

ABSTRAK

MASYARAKAT adat Suku Kanum merupakan bagian dari Suku Malind-Anim (atau Marind-Anim) selaku suku besar yang menempati wilayah ujung timur nusantara. Sebagai masyarakat adat, Suku Kanum *memiliki hak ulayat terbesar di dalam kawasan hutan Taman Nasional Wasur, Kabupaten Merauke, Provinsi Papua. Hak ulayat masyarakat adat Suku Kanum tersebar di beberapa kampung bagian utara, tengah, dan selatan kawasan Taman Nasional Wasur* di Distrik Naukenjerai dan Distrik Sota, Kabupaten Merauke. Sebagai masyarakat yang menempati kawasan hutan secara turun-temurun, Suku Kanum memiliki sumber nafkah yang erat dengan alam sebagaimana berburu, mencari dan mengumpulkan makanan (meramu) serta ladang berpindah. Masyarakat adat Suku Kanum memiliki ketergantungan yang sangat besar terhadap alam dan

memiliki kearifan lokal "*sar*" yang mengatur pengelolaan hutan dan alam sekitarnya secara bijak. Selain itu, marga-marga dalam masyarakat Suku Kanum juga memiliki relasi historis khusus dengan tumbuhan dan hewan tertentu yang dipercaya sebagai leluhur mereka atau disebut *totem*. Dengan menggunakan teknik analisis deskriptif, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan serta menganalisis kearifan lokal "*sar*" dan *totem* sebagai warisan budaya yang dimiliki oleh masyarakat adat Suku Kanum. Pengumpulan data dilakukan melalui observasi lapangan, wawancara (*initial interview* dan *indepth interview*) serta dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa untuk melindungi hutan dan alam sekitar sebagai sumber utama penghidupan, masyarakat adat Suku Kanum memiliki peraturan dan kearifan lokal "*sar*" yang mengatur pemanfaatan sumber daya alam di kawasan hutan serta merupakan bentuk pelestarian lingkungan demi menjaga mutu dan populasi sumber daya alam. Kearifan lokal "*sar*" merupakan suatu larangan untuk mengambil sumber daya alam dalam jangka waktu yang lama (minimal 1000 hari) dan berkaitan dengan penghormatan kepada sanak saudara yang meninggal. Sedangkan totemisme merupakan kepercayaan masyarakat adat Suku Kanum terhadap tumbuhan dan hewan tertentu yang dianggap sebagai penjelmaan *dema* atau leluhur mereka. Budaya "*sar*" dan totem merupakan bentuk penghormatan masyarakat adat Suku Kanum terhadap peninggalan nenek moyang mereka. Pelestarian budaya tersebut dilakukan agar generasi muda Suku Kanum tahu akan budaya leluhurnya dan ikut untuk melestarikan warisan budaya tersebut.

Kata Kunci : ***sar*****,** ***totem*****, budaya, kearifan lokal, Suku Kanum**

Pendahuluan

Latar Belakang

Indonesia merupakan negara kepulauan yang memiliki banyak suku bangsa dan tersebar di seluruh pulau di Indonesia. Menurut data Badan Pusat Statistik (BPS) yang bekerja sama dengan ISEAS *(Institute of South Asian Studies)*, Indonesia memiliki sekitar 633 suku yang tersebar di seluruh wilayah Indonesia. Jumlah suku yang besar ini membuat Indonesia kaya akan agama, kepercayaan, bahasa dan juga budaya. Menurut Sudiadi, pada tahun 2009 di dunia internasional, Indonesia telah dikenal sebagai negara dengan masyarakat yang paling majemuk selain Amerika Serikat dan India (Triwahyudi, 2012).

Salah satu pulau besar bahkan menjadi pulau terluas di Indonesia adalah Papua. Wilayah Papua dibagi menjadi tujuh wilayah adat, berdasarkan suku yang tinggal di setiap wilayah. Adapun tujuh wilayah tersebut dapat dilihat pada Tabel 1 berikut:

Tabel 1. Tujuh Wilayah Adat di Papua

No	Nama Wilayah Adat	Kawasan Wilayah Adat	Jumlah Suku
1	Mamta	Jayapura, Sentani, Genyem, Depapre, Demta, Sarmi, Bonggo, Memberamo	87
2	Saireri	Biak Numfor, Supiori, Yapen, Waropen, Nabire	33
3	Doberai	Manokwari, Bintuni, Babo, Wondama, Wasi, Sorong, Raja Ampat, Teminabuan, Inawatan, Ayamaru, Aifat, Aitinyo	52

4	Bomberai	Fakfak, Kaimana, Kokonao, Mimika	19
5	Anim Ha	Merauke, Boven Digoel, Muyu, Asmat, Mandobo	29
6	La Pago	Pegunungan Bintang, Wamena, Tiom, Kurima, Oksibil, Okbibab	19
7	Me Pago	Puncak Jaya, Tolikara, Paniai, Nabire Pedalaman	11

Sumber : http://communitycarepapua.blogspot.com, 2018.

Kabupaten Merauke merupakan salah satu kabupaten besar di Provinsi Papua serta masuk dalam wilayah adat Anim-Ha. Di Merauke sendiri, terdapat lima suku asli, yaitu Marind, Yei, Kanum, Muyu, dan Mandobo.

Suku Kanum menempati Kabupaten Merauke yang terletak di ujung timur nusantara. Secara umum, masyarakat adat Suku Kanum merupakan bagian dari Suku Malind-Anim (atau Marind-Anim) selaku suku besar yang menempati wilayah pantai selatan Papua (lihat Lampiran, Gambar 1). Masyarakat adat Suku Kanum memiliki *hak ulayat terbesar di dalam kawasan hutan Taman Nasional Wasur yang terdapat di Kabupaten Merauke, yakni sebesar 305.312 ha (Muliyawan, Basuni dan Kosmaryandi, 2013)*.

Hak ulayat masyarakat adat Suku Kanum terdapat pada beberapa kampung di bagian utara, tengah, dan selatan kawasan Taman Nasional Wasur yang merupakan bagian dari wilayah Distrik Naukenjerai dan Distrik Sota di Kabupaten Merauke. Wilayah kediaman masyarakat adat Suku Kanum terbagi atas Kanum Pantai dan Kanum Darat. Suku Kanum memiliki tujuh marga yang mengelola hak ulayat adatnya.

Sebagai masyarakat yang menempati kawasan hutan secara turun-temurun, masyarakat adat Suku Kanum sangat bergantung pada alam, baik dalam hal pangan (ubi-ubian, sayur, ikan, daging), pembuatan perumahan (kayu di hutan untuk perumahan), air, kayu bakar, kebutuhan obat-obatan, bahkan alat dan bahan untuk pelaksanaan upacara adat. Dalam kehidupan sehari-hari, Suku Kanum masih memiliki bergantung pada pola tradisional dalam hal sumber nafka, sebagaimana berburu, mencari dan mengumpulkan makanan, serta berpindah lading. Masyarakat adat Suku Kanum memiliki ketergantungan yang sangat besar terhadap alam. Ketergantungan yang besar terhadap alam melahirkan kearifan lokal dalam kehidupan leluhur masyarakat adat Suku Kanum yang dikenal dengan istilah "*sar*". Dalam kearifan lokal "*sar*" terdapat tata cara untuk mengatur pengelolaan hutan dan alam sekitarnya secara bijak. Selain itu ketujuh marga dalam masyarakat Suku Kanum juga memiliki relasi historis khusus dengan tumbuhan dan hewan tertentu yang dipercaya sebagai leluhur mereka (*totem*).

Kajian Pustaka

Budaya

Budaya berasal dari bahasa Sansekerta, *buddhayah*, yang berarti segala sesuatu mengenai akal budi manusia. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia budaya dikatakan sebagai pikiran atau akal budi, adat istiadat, sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan yang sukar diubah. Budaya secara umum merupakan cara hidup yang dimiliki oleh sekelompok masyarakat yang telah diwariskan secara turun-temurun kepada generasi berikutnya.

Maridi (2015) dengan mengutip E. B. Tylor (1871) menyatakan bahwa budaya adalah kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat-istiadat, serta berbagai kemampuan lain dan kebiasaan, serta diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat. Sementara itu, kebudayaan didefinisikan oleh Koentjaraningrat sebagai keseluruhan dari hasil budi dan karya.

Dengan kata lain, kebudayaan adalah keseluruhan dari apa yang pernah dihasilkan oleh manusia karena pemikiran dan karyanya. Secara konseptual, kebudayaan merupakan produk dari budaya (Setyawan, 2018).

Selanjutnya Koentjaraningrat membedakan wujud kebudayaan menjadi empat, yaitu nilai-nilai budaya, sistem budaya, sistem sosial dan kebudayaan fisik. Nilai-nilai budaya merujuk pada gagasan-gagasan yang telah dipelajari oleh warga sejak usia dini sehingga sulit untuk diubah. Gagasan inilah yang kemudian menghasilkan berbagai benda yang diciptakan oleh manusia berdasarkan nilai-nilai, pikiran, dan tingkah lakunya. Dalam wujud sistem budaya, kebudayaan bersifat abstrak sehingga hanya dapat diketahui dan dipahami. Kebudayaan dalam wujud ini juga berpola dan berdasarkan sistem-sistem tertentu. Sistem sosial merupakan pola-pola tingkah laku manusia yang menggambarkan wujud tingkah laku manusia yang dilakukan berdasarkan sistem. Kebudayaan dalam wujud ini bersifat konkret sehingga dapat diabadikan. Sedangkan kebudayaan fisik merupakan wujud terbesar dan juga bersifat konkret, misalnya bangunan megah seperti candi, benda-benda bergerak seperti kapal tangki, komputer, piring, gelas, kancing baju, dan lain-lain.

Kearifan Lokal

Secara etimologis, kearifan lokal terdiri dari dua kata yaitu kearifan (*wisdom*) dan lokal (*local*). Pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, lokal berarti setempat, sedangkan kearifan sama dengan kebijaksanaan. Sehingga jika dilihat secara etimologis, kearifan lokal (*local wisdom*) dapat diartikan sebagai gagasan-gagasan setempat (lokal) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya.

Istilah kearifan lokal pertama kali dikenalkan oleh HG. Quaritch Wales yang menyebut kearifan lokal sebagai "*local genius*", artinya sejumlah ciri kebudayaan yang dimiliki bersama oleh suatu masyarakat sebagai suatu akibat pengalamannya di

masa lalu (Maridi, 2015). Pengertian kearifan lokal dikemukakan oleh Suhartini (2009) yang menyatakan bahwa kearifan lokal merupakan suatu bentuk kearifan lingkungan yang ada dalam kehidupan bermasyarakat di suatu tempat atau daerah yang merujuk pada lokalitas dan komunitas tertentu. Sementara itu, Negara (2011) menyatakan bahwa kearifan lokal bukan hanya menyangkut pengetahuan atau pemahaman masyarakat adat/lokal tentang manusia dan bagaimana relasi yang baik diantara manusia, melainkan juga menyangkut pengetahuan, pemahaman, dan adat kebiasaan tentang manusia, alam, dan bagaimana relasi diantara semua, dimana seluruh pengetahuan itu dihayati, dipraktikkan, diajarkan, dan diwariskan dari satu generasi ke generasi. Sedangkan Fajarini (2014) mengartikan kearifan lokal sebagai pandangan hidup dan ilmu pengetahuan serta berbagai strategi kehidupan yang berwujud aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat lokal dalam menjawab berbagai masalah dalam pemenuhan kebutuhan mereka. Dari beberapa definisi kearifan lokal yang telah dikemukakan dapat dilihat adanya kesamaan konsep, dimana kearifan lokal diartikan sebagai kumpulan pengetahuan yang berupa nilai, norma, dan aturan-aturan khusus yang berkembang, ditaati, dan dilaksanakan oleh masyarakat di suatu tempat dan diwariskan dari generasi ke generasi. Pengetahuan-pengetahuan tersebut bersifat lokal, dapat berbeda antara satu daerah dengan daerah yang lain, meskipun memiliki makna yang sama.

Bentuk-bentuk kearifan lokal yang ada di masyarakat dapat berupa nilai, norma, kepercayaan, dan aturan-aturan khusus (Aulia dan Dharmawan, 2010). Bentuk yang bermacam-macam ini mengakibatkan fungsi kearifan lokal menjadi bermacam-macam pula. Fungsi kearifan lokal antara lain untuk : (1) konservasi dan pelestarian sumber daya alam; (2) mengembangkan sumber daya manusia; (3) pengembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan; serta (4) petunjuk tentang petuah, kepercayaan, sastra, dan pantangan. Selaras dengan itu, Sartini (2004) juga mengemukakan fungsi dan makna kearifan lokal, diantaranya: (1) berfungsi untuk konservasi dan pelestarian sumber daya alam; (2) berfungsi untuk

pengembangan sumber daya manusia misalnya berkaitan dengan upacara daur hidup, konsep *kanda pat rate*; (3) berfungsi untuk pengembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan, misalnya pada upacara *Saraswati*, kepercayaan dan pemujaan pada pura Panji; (4) berfungsi sebagai petuah, kepercayaan, sastra, dan pantangan; (5) bermakna sosial, misalnya upacara integrasi komunal/kerabat; (6) bermakna etika dan moral, yang terwujud dalam upacara *Ngaben* dan penyucian roh leluhur; serta (7) bermakna politik, misalnya upacara *ngangkuk merana* dan kekuasaan *patron client*.

Kearifan lokal merupakan bagian dari masyarakat untuk bertahan hidup sesuai dengan kondisi lingkungan, kebutuhan dan kepercayaan, yang telah berakar serta sulit untuk dihilangkan. Sumarmi dan Amirudin (2014) menjelaskan bahwa kearifan lokal merupakan pengetahuan lokal yang digunakan oleh masyarakat untuk bertahan hidup dalam suatu lingkungan yang menyatu dengan sistem kepercayaan, norma, budaya dan diekspresikan dalam tradisi serta mitos yang dianut dalam jangka waktu yang lama. Kearifan lokal memiliki beberapa fungsi. Pertama, sebagai penanda identitas sebuah komunitas. Kedua, sebagai elemen perekat (aspek kohesif) lintas warga, lintas agama dan kepercayaan. Ketiga, kearifan lokal memberikan warna kebersamaan bagi sebuah komunitas. Keempat, mengubah pola pikir dan hubungan timbal balik individu dan kelompok dengan meletakkannya diatas *common ground*/kebudayaan yang dimiliki. Kelima, mendorong terbangunnya kebersamaan, apresiasi sekaligus sebagai sebuah mekanisme bersama untuk menepis berbagai kemungkinan yang meredusir, bahkan merusak solidaritas komunal yang dipercayai berasal dan tumbuh di atas kesadaran bersama dari sebuah komunitas terintegrasi.

Berkaitan dengan perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup, terdapat beberapa pengertian kearifan lokal yang lain. Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, pasal 1 ayat 30, menyebutkan bahwa kearifan lokal adalah nilai-nilai luhur yang berlaku

dalam tata kehidupan masyarakat antara lain untuk melindungi dan mengelola lingkungan hidup secara lestari. Pada pasal 2 disebutkan bahwa perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup dilaksanakan berdasarkan beberapa asas dimana salah satunya adalah asas kearifan lokal. Kemudian pada penjelasan Pasal 2 huruf (l) disebutkan bahwa yang dimaksud dengan "asas kearifan lokal" yakni bahwa dalam perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup harus memperhatikan nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat. Lebih lanjut dalam undang-undang tersebut, pada Pasal 70 ayat (1) disebutkan bahwa masyarakat memiliki hak dan kesempatan yang sama dan seluas-luasnya untuk berperan aktif dalam perlindungan dan pengelolaan hidup, dan pada ayat (3e) disebutkan salah satu peran masyarakat adalah mengembangkan dan menjaga budaya dan kearifan lokal dalam rangka pelestarian fungsi lingkungan hidup.

Metode Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini yaitu pendekatan kualitatif (*qualitative research*). Pendekatan kualitatif adalah suatu pendekatan dalam penelitian ilmiah yang bertujuan untuk memahami suatu fenomena dalam konteks sosial secara alamiah dengan mengedepankan proses interaksi komunikasi yang mendalam antara peneliti dengan fenomena yang diteliti (Herdiansyah, 2010). Pendekatan kualitatif bertujuan untuk mengungkapkan dan memberikan gambaran yang lebih detail tentang kejadian, fakta, atau keadaan yang sesungguhnya terjadi pada saat penelitian berlangsung dengan menyuguhkan apa yang sebenarnya terjadi.

Dari pendekatan kualitatif tersebut, metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu metode penelitian etnografi. Creswell (2014) mengemukakan bahwa penelitian etnografi merupakan prosedur penelitian kualitatif untuk menggambarkan, menganalisa, dan menafsirkan unsur-unsur dari sebuah kelompok budaya seperti pola perilaku, kepercayaan, dan bahasa yang berkembang

dari waktu ke waktu. Penelitian etnografi berfokus pada kehidupan suatu kelompok atau masyarakat, dan secara ilmiah bertujuan untuk mempelajari, mendeskripsikan, menganalisis, dan menafsirkan pola budaya suatu kelompok tersebut sejalan dengan perilaku, kepercayaan, bahasa, dan pandangan yang dihidupi bersama.

Penelitian ini dilakukan di Distrik Naukenjerai dan Distrik Sota, Kabupaten Merauke, Provinsi Papua. Pengambilan data dilaksanakan pada bulan Juli 2018 serta Oktober sampai Desember 2018. Penelitian ini menggunakan beberapa teknik pengumpulan data yaitu observasi, wawancara, dan dokumentasi.

Pertama, observasi dalam penelitian ini dilakukan dengan cara mengamati pengamatan kondisi kehidupan masyarakat di Distrik Naukenjerai dan Distrik Sota, Kabupaten Merauke, Provinsi Papua – tempat tinggal Suku Kanum. Selain itu, dilakukan pula observasi partisipan (*participant observer*), atau peneliti terlibat langsung dalam berbagai aktifitas yang terjadi di lapangan. Dalam hal ini, peneliti mengamati secara langsung proses dan kegiatan yang berhubungan dengan pelaksanaan "*sar*" sebagai kearifan lokal Suku Kanum dalam melestarikan lingkungan. *Kedua*, wawancara dilakukan dalam bentuk tanya jawab secara lisan. Setelah melakukan observasi, kemudian dilanjutkan dengan proses pengumpulan data melalui wawancara. Untuk menemukan informasi, peneliti mengawalinya dengan melakukan *initial interview*. Hal ini dilakukan di awal pertemuan dengan tujuan menjalin hubungan *interpersonal* antara peneliti dengan informan – informan yang dimaksud adalah anggota masyarakat, tokoh masyarakat, dan tokoh adat di Distrik Naukenjerai dan Distrik Sota yang menghidupi kearifan lokal "*sar*". Penelitian ini menggunakan metode wawancara mendalam (*in-depth interview*) yang sifatnya bebas atau tidak terstruktur, sehingga instrumen yang digunakan untuk pengumpulan data adalah berupa panduan wawancara. *Ketiga*, dokumentasi dilakukan agar data yang diperoleh bersifat valid dan reliable. Dokumentasi dilakukan dengan cara pengambilan foto dan video untuk menunjukan secara

visual kondisi wilayah penelitian.

Analisis data dalam penelitian ini dilakukan secara deskriptif. Menurut Arikunto (2006), analisis deskriptif yang dilakukan pada penelitian kualititaf hanya sampai pada taraf deskripsi, yaitu menganalisis dan menyajikan fakta secara sistematik, sehingga dapat lebih mudah untuk dipahami dan disimpulkan. Pada penelitian ini, analisis deskriptif yang dilakukan berupa uraian tentang kearifan lokal "*sar*" pada Suku Kanum di Distrik Naukenjerai dan Distrik Sota, Kabupaten Merauke, Provinsi Papua.

Hasil dan Pembahasan

Gambaran Umum Lokasi Penelitian

Kabupaten Merauke

Secara astronomis Kabupaten Merauke terletak antara 137°-141° Bujur Timur dan 5°-9° Lintang Selatan. Sedangkan secara geografis, Kabupaten Merauke berada di ujung timur bagian selatan Negara Indonesia, yang berbatasan langsung dengan Negara Papua Nugini dan Australia. Kabupaten Merauke yaitu berbatasan dengan Kabupaten Mappi dan Kabupaten Boven Digoel di sebelah utara, sebelah Laut Arafuru di sebelah selatan, sebelah barat berbatasan dengan Laut Arafuru, dan sebelah timur berbatasan Negara Papua Nugini.

Kabupaten Merauke memiliki dua puluh distrik, yaitu Distrik Kimaam, Distrik Ilwayab, Distrik Tabonji, Distrik Waan, Distrik Okaba, Distrik Tubang, Distrik Tabonji, Distrik Ngguti, Distrik Kurik, Distrik Malind, Distrik Animha, Distrik Merauke, Distrik Semangga, Distrik Tanah Miring, Distrik Naukenjerai, Distrik Sota, Distrik Muting, Distrik Jagebob, Distrik Elikobel, dan Distrik Ulilin (Badan Pusat Statistika Kabupaten Merauke, 2017).

Distrik Naukenjerai

Distrik Naukenjerai terletak antara 140°.531'-140°.775' Bujur Timur dan 8°.674'-8°.941' Lintang Selatan. Luas Distrik Naukenjerai

yaitu 1.697,82 km² atau 1,94 persen dari luas wilayah Kabupaten Merauke. Distrik Naukenjerai merupakan dataran rendah yang memiliki ketinggian 4 sampai dengan 14 meter di atas permukaan laut. Batas-batas wilayah Distrik Naukenjerai yakni, di sebelah utara berbatasan dengan Distrik Sota, sebelah timur berbatasan dengan Papua Nugini, sebelah selatan berbatasan dengan Laut Arafura, dan sebelah barat berbatasan dengan Distrik Merauke.

Distrik Naukenjerai memiliki lima kampung, yaitu Kondo, Tomerau, Tomer, Onggaya, dan Kuler. Kampung Kondo merupakan wilayah yang terluas, yaitu mencapai 745,60 km² atau 43,92%, sedangkan Kampung Kuler merupakan wilayah terkecil dengan luas wilayah 131,93 km² atau 7,77% dari luas wilayah Distrik Naukenjerai (Badan Pusat Statistika Kabupaten Merauke, 2018).

Distrik Sota

Letak astronomis Distrik Sota yaitu antara 140°.60'-141°.00' Bujur Timur dan 8°.0'-8°.67' Lintang Selatan. Distrik Sota memiliki luas wilayah sebesar 2600,54 km² atau 6,07% dari luas wilayah Kabupaten Merauke. Distrik Sota merupakan dataran rendah yang memiliki ketinggian 5 sampai dengan 20 mdpl. Distrik Sota dibatasi oleh beberapa distrik dan negara tetangga. Di sebelah utara berbatasan dengan Distrik Bupul, sebelah timur berbatasan dengan Negara Papua Nugini, sebelah selatan berbatasan dengan Distrik Merauke, dan sebelah barat berbatasan dengan Distrik Jagebob.

Distrik Sota memiliki lima kampung, yaitu Rawa Biru, Yanggandur, Sota, Erambu, dan Toray. Kampung Sota merupakan wilayah yang terluas, yaitu mencapai 698,13 km² atau 26,85%. Sedangkan Kampung Yanggandur yang merupakan wilayah terkecil dengan luas wilayah 375,88 km² atau 14,45% dari luas wilayah Distrik Sota (Badan Pusat Statistika Kabupaten Merauke, 2018).

Suku Kanum

Suku Kanum memiliki wilayah adat terluas di Distrik Naukenjerai dan Distrik Sota (lihat Lampiran, Gambar 2). Wilayah kediaman Suku Kanum terbagi atas Kanum Pantai dan Kanum Darat. Wilayah Kanum Darat meliputi Desa Yanggandur, Rawa Biru, Sota, Tamarkar, Yakyu, Korkari, Wiam dan sebagian di wilayah Papua New Guini. Sedangkan Kanum Pantai meliputi Desa Kuler, Onggaya, Tomer, Tomerauw dan Kondo (hasil wawancara 2018; lihat Lampiran, Gambar 3).

Berdasarkan hasil sensus penduduk tahun 2010, diketahui bahwa penduduk masyarakat asli di Taman Nasional Wasur berjumlah 2.986 jiwa (BPS Kabupaten Merauke, 2010). Suku Kanum di Taman Nasional Wasur mendiami beberapa kampung, yaitu kampung Rawa Biru, Yanggandur, Sota, Onggaya, Tomer, dan Tomerau dengan jumlah jiwa sebanyak 1.695 jiwa atau sebesar 39,06%. Suku-suku lainnya adalah Suku Malind Imbuti berjumlah 640 jiwa atau 14,75%, Suku Marori Men Gey berjumlah 221 jiwa atau 5,09 %, Suku Yeinan berjumlah 430 jiwa atau 9,91%, dan masyarakat pendatang berjumlah 1353 jiwa atau 31,18% (lihat Lampiran, Gambar 4).

Masyarakat adat Suku Kanum memiliki tujuh marga yang mengelola hak ulayat adatnya. Ketujuh marga tersebut yaitu Mbanggu, Ndimar, Ndiken, Sanggra, Mahiwa, Gelambu, dan Kuul. Jumlah penduduk suku Kanum dan marga pengelola kampung dibagikan dalam Tabel 2.

Tabel 2. Penduduk Suku Kanum di Distrik Naukenjerai dan Distrik Sota

No	Kampung	Penduduk (Jiwa)			Marga Pengelola Kampung
		Laki-Laki	Perempuan	Jumlah	
1	Rawa Biru	128	140	268	Ndimar dan Mahiwa
2	Yanggandur	233	194	427	Ndiken
3	Sota	765	695	1.460	Ndimar
4	Onggaya	172	175	347	Ndimar dan Gelambu
5	Tomer	277	254	531	Mbanggu, Gelambu, dan Ndimar
6	Tomerau	178	178	356	Mahiwa
	Jumlah	1.753	1.636	3.389	

Sumber : Badan Pusat Statistika Kabupaten Merauke, 2018 (data diolah).

Perkampungan Suku Kanum di Distrik Sota berada di tengah kawasan Taman Nasional Wasur, sementara di Distrik Naukenjerai berada di kawasan hutan yang menjorok ke arah pinggiran pantai Arafura. Pada umumnya, masyarakat adat Suku Kanum memiliki pola hidup *nomaden* – berburu dan meramu. Karena itu, ketergantungan masyarakat suku tersebut tidak dapat dilepaskan dari terhadap hutan.

Kehidupan yang subsisten – cukup memenuhi kebutuhan hidup primer – menyebabkan Suku Kanum lebih senang tinggal di *bevak* (tempat tinggal sementara) di dalam hutan yang merupakan tanah ulayatnya masing-masing. Suku Kanum memiliki ciri yang khas,

yaitu rumah *bevak* bertiang daun *gabang*, berdinding tangkai kayu *gabang*, dan berlantai dengan kulit kayu *bus*. Di setiap kampung, masyarakat Suku Kanum memanfaatkan area kampung sebagai lahan usaha. Lahan usaha yang dimaksud terdiri dari pekarangan, kebun, dan hutan cadangan. Pekarangan dan kebun biasanya ditanami dengan tanaman *kumbili*, tebu, ubi jalar, tanaman buah, pohon kelapa, tanaman obat, dan tumbuhan lainnya.

Sar

Untuk menjaga alam dan lingkungan dari kepunahan, leluhur Suku Kanum menerapkan kearifan lokal *"sar"* untuk melestarikan sumber daya alam yang berada di sekitar mereka. Wilayah-wilayah yang menerapkan *"sar"* akan menjaga lingkungannya dari pemanfaatan yang mereka lakukan selama ini. Wilayah-wilayah yang memberlakukan *"sar"* tidak bisa diganggu gugat untuk pemanfaatannya. *"Sar"* dilakukan saat masyarakat adat Suku Kanum merasa bahwa sumber daya alam yang menjadi sumber nafkah mereka di hutan atau dusun mulai terasa habis, atau ketika masyarakat melihat ada orang-orang luar yang mencuri kayu serta sumber daya lain dari kampung mereka (Suryawan, 2017).

Secara harafiah sistem *"sar"* merupakan kegiatan yang dilakukan melalui ritual adat oleh marga tertentu atau gabungan beberapa marga dalam masyarakat adat Suku Kanum. Tujuannya adalah untuk mengamankan wilayah ulayat tertentu agar hasil alam tidak habis dalam waktu dekat. Waktu pelaksanaan "*sar*"melalui kesepakatan beberapa marga yang melakukan ritual tersebut (minimal 1.000 hari). Selama dilakukan "*sar*" di wiayah ulayat tertentu, maka pemenuhan kebutuhan hidup diambil dari dusun-dusun yang masih berlimpah sumber daya alamnya.

Secara kelembagaan, *"sar"* adalah suatu larangan untuk tidak mengambil hasil alam di sekitar dusun sagu, rawa atau sungai sebagai sumber ikan, hutan sebagai tempat berburu, dan larangan terhadap eksploitasi tumbuhan atau satwa tertentu. Sistem *"sar"* tidak hanya diberlakukan untuk melindungi jenis-jenis binatang

dan tumbuhan tertentu yang dianggap masyarakat adat jumlahnya semakin berkurang.

Selain dari upaya pengelolaan dan pelestarian sumber daya alam, "*sar*" juga diterapkan oleh masyarakat Suku Kanum yakni "*sar*" dalam peristiwa kedukaan, atau untuk menghormati orang atau keluarga yang telah meninggal dunia. Apabila ada keluarga maupun kerabat yang meninggal dunia memiliki dusun di beberapa wilayah, maka sebagai bentuk penghormatan, di hari keempat puluh setelah kematiannya, akan diadakan acara adat atau ritual "*sar*" oleh keluarga yang berduka. Keluarga yang mengalami kedukaan harus mengundang keluarga se-marga dengan orang tersebut, juga perwakilan marga lain dari masyarakat adat Suku Kanum, kepala suku, serta para ketua dan sekertaris adat. Ritual "*sar*" berlangsung dengan beberapa kegiatan sebagaimana tarian *gatsy,* penyajian makanan khusus seperti babi, ubi *cumbal,* dan sagu *sep,* ritual panah-memanah jarak dekat (*kapan*), penanaman *misar* di depan rumah, dan prosesi pelepasan anak busur panah dengan menyebutkan nama wilayah yang akan di-"*sar*". *Misar* adalah sejenis tongkat dengan panjang 2-2,5 meter dengan diameter 4-5 cm yang ditanam ditanah sebagai penanda berlakunya masa "*sar*" (hasil wawancara 2018; lihat Lampiran, Gambar 5).

Sistem "*sar*" juga berlaku untuk melindungi tempat yang dianggap sakral. Masyarakat adat Suku Kanum meyakini bahwa arwah leluhur masih tetap hidup dan mengawasi masyarakat dalam memanfaatkan sumber daya alam. Hal ini merupakan dasar pemikiran sebuah konsep asas kehati-hatian dan pelestarian dalam memanfaatkan sumberdaya alam yang wajib dipertahankan, dan merupakan kunci utama keberhasilan pelestarian hutan.

Tabel 3. Tempat-Tempat Sakral Suku Kanum

No	Marga	Tempat Sakral
1.	Ndimar/ Gelambu	Aukumbo (sumur alam) di kampung Tomer, Samleber (persinggahan leluhur), Kaulei dan Ngawah (dusun sagu), Nsat dan Saimnz di kampung Sota, dan Yawer, Neuar, Baram, Tarkiter, Waru dan Cumanetek di Kampung Onggaya.
2.	Mbanggu/ Sanggra	Dusun sagu (Sarmbar, Smanitek, Kirakambo, Yapir, Walamal, Kirakambo, Nggelem, Yawalkal, Umbal, Kasarmeng), Kampung lama (Mbenggu, Ncantawo, Kairer, Ncontokal, Selku, Tarbokar, Sarar, Ku, Pince, Sakrir, Sakarmeru, Warapi, tempat keramat berupa Wawan, Tumeneser, Puar, Kencerber, Ntuser, Kembaam, Mbo, Perkuter, Wanteam, Bramea).
3.	Ndiken/ Mahiwa	Urima Kambo (sumur alam di Kampung Tomer)

Sumber : Muliyawan, Basuni dan Kosmaryandi, 2013.

Sistem "*sar*" sangat kontributif bagi proses regenerasi dan reproduksi sumber daya alam hayati dan nabati dalam satu periode tertentu sehingga populasi mengalami stabilitas. Proses "*sar*" dilakukan sejalan dengan norma adat yang terkandung larangan keras untuk tidak mengeksploitasi sumber daya alam, juga melalui ritual adat yang melibatkan ketua adat dan ketua marga. Sistem "*sar*" dapat dikatakan sebagai bagian dari kebudayaan yang bersifat sakral, serta berkaitan erat dengan kondisi ekologis dan lingkungan. Dalam konteks pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan,

konsep *sar* sangat relevan dengan konsep konservasi modern untuk menekan kerusakan alam dan lingkungan hidup.

Totem

Suku Kanum mengakui bahwa leluhur mereka adalah *Dema* yang merupakan personifikasi dari satwa-satwa atau tumbuhan. Setiap marga memiliki leluhur yang berbeda dengan marga lain. Bentuk kepercayaan inilah yang menjadi landasan Suku Kanum untuk membentuk hubungan harmonis dengan alam, salah satunya dengan adanya lokasi-lokasi perlindungan yang dianggap sebagai tempat tinggal *Dema*. *Dema* merupakan leluhur yang pernah menempati atau meninggal di suatu wilayah tertentu dan tempat tersebut dianggap keramat sehingga tidak diperkenankan orang masuk dan mengambil sumber daya alam di situ. Masyarakat adat Suku Kanum sangat menjaga wilayah tersebut sebagai bentuk penghormatan atas *Dema*, juga takut akan hukuman atau sanksi dari *Dema* (Kosmaryandi, 2012).

Sementara itu, Van Baal dalam Samkakai (2002) mengartikan *Dema* sebagai *beings* yang hidup pada zaman *mitis*, biasanya mengambil rupa manusia, kadang-kadang juga dalam rupa satwa yang menjadi leluhur klan dan subklan, diasosiasikan dengan *totem*, dan seringkali juga sebagai pencipta *totem*.

Masyarakat adat Suku Kanum memandang mitos bersifat totemistik, dan diyakini memiliki hubungan yang erat antara keberadaan masyarakat sekarang dengan kehidupan satwa dan tumbuhan pada masa lampau. "*Sar*" dan totemisme sangat berhubungan erat. Marga pemilik totem akan menerapkan "*sar*" jika merasakan satwa atau tumbuhan tertentu sudah mulai berkurang. Masyarakat sangat percaya bahwa setelah dilakukan "*sar*" maka empat sampai lima tahun kedepan hutan ulayat akan kembali dipenuhi oleh beberapa satwa *totem*.

Totemisme merupakan fenomena yang menunjuk kepada hubungan organisasional khusus antara suatu suku bangsa atau

klan dengan suatu spesies tertentu dalam wilayah binatang atau tumbuh-tumbuhan. Totemisme merujuk pada fenomena yang sangat beraneka ragam dan luwes. Hal tersebut dipahami sebagai suatu sistem kepercayaan dan praktik yang mewujudkan gagasan tertentu dari suatu hubungan mistik atau ritual antara anggota-anggota kelompok sosial dan suatu jenis binatang atau tumbuhan. Fenomena tersebut mengandung perintah untuk dijunjung tinggi, seperti larangan membunuh atau makan daging binatang *totem* atau mengganggu tanaman *totem*. Para anggota kelompok sosial itu juga percaya bahwa mereka diturunkan dari satu leluhur *totem* yang mistis, atau bahwa mereka dan para anggota dari *totem* sejenis merupakan 'saudara'. Mereka menggunakan *totem* sebagai simbol kelompok dan menganggap sebagai 'pelindung' kelompok secara keseluruhan. Mereka juga melakukan 'upacara pengembangan' untuk menghasilkan jenis totem tersebut yang berlipat ganda (Kosmaryandi, 2012).

Masyarakat adat Suku Kanum percaya pada *totem* tertentu yang berkaitan dengan alam di sekitar mereka, sehingga pengaturan marga-marga dibuat berhubungan dengan alam, tumbuhan, dan hewan. Dengan diakuinya jenis-jenis tumbuhan dan hewan tertentu sebagai *totem* dari suku ataupun marga masyarakat adat, maka terdapat aturan-aturan dalam perlakuan dan pemanfaatannya. Aturan-aturan ini di antaranya mengatur jenis dan jumlah yang boleh dimanfaatkan dan bagaimana pemanfaatan *totem* suatu suku atau marga oleh suku atau marga lain. Masing-masing marga memiliki totem tersendiri, seperti dapat dilihat pada tabel 4 berikut ini.

Tabel 4. ***Totem*** **pada Marga-Marga Suku Kanum**

No	Marga	***Totem***				
		Mamalia	**Burung**	**Reptil**	**Ikan**	**Tumbuhan**
1	Mbanggu/ Sanggra	Kangguru lapang *(Maam)* Anjing *(Kerar)* Babi hutan *(Kuer)* Kelelawar *(Sapal)*	Alap-alap *(Wiri-wiri)* Jenjang Brolga *(Kirsau)* Angsa boiga *(Mbawai)* Jagal hitam *(Kowal)*	Ular hitam berbisa *(Amu)* Buaya *(Kerri)* Kepiting besar *(Cawania)*	Ikan sembilan *(Rakum)*	Sagu *(Kayang)* Kelapa *(Pol)* Jambu hutan *(Nggambero)* Pohon ingas *(Cenggu)* Pohon api-api *(Helepi)* Alang-alang *(Seul)* Rumput kasim merah *(Cambla)* Bambu daun kecil *(Yeila)*
2	Ndimar/ Gelambu		Kasuari *(Mbawar)* Elang dada putih *(Njikaka)* Mambruk *(Kutu)* Cenderawasih merah muda *(Mbeketu)*	Ular patola *(Kasmara)* Kadal *(Mbulram)*	Kakap kepala garis putih *(Ndalrwam)*	Kelapa *(Pol)* Sagu dahan panjang *(Kelr-kelr)* Pisang *(Komorwa)* Kayu missal *(Belelu)*

3	Ndiken/ mahiwa	Anjing *(Ntewar/ nduel/ kerar)*	Bangau leher hitam *(Ndik)* Burung laju *(Mbici)* Serak hitam *(Wkar burung hantu)* Cenderawasih merah *(Aker)* Julang papua *(Dunggam)* Tawur asia *(Powo)* Burung emas *(Tambu)* Kasuari besar *(Mbaike)*	Buaya hitam *(Kariyawar)*	Arwana *(Keware)* Gabus *(Olip/ mbanggom/ nambim)*	Nimbung *(Warak)* Gebang *(Wekak)* Kelapa *(Po)* Kayu besi hutan *(Bararu)* Pinang hutan *(Kerapi)* Bambu *(Sorggin)* Wati hitam *(Teh)* Tumbuhan rawa *(Nger)* Kumbili *(Carung)* Akar tuba *(Perten)* Bambu buluh *(Yak)* Pinang hutan besar *(Neusa)*
4	Kuul	Babi				

Sumber : Hasil Olah Peneliti, 2018.

Penutup

Indonesia adalah negara yang kaya akan suku bangsa, budaya dan kearifan lokal. Suku Kanum yang mendiami Provinsi Papua, tepatnya di Kabupaten Merauke atau di ujung timur nusantara memiliki kearifan lokal *"sar"* dan sistem *totemisme*. "S*ar*" adalah kearifan lokal yang termanifestasi sebagai larangan agar masyarakat tidak mengambil ataupun mengolah hasil alam dari suatu wilayah yang diberlakukan "*sar*" dalam jangka waktu tertentu, demi pelestarian sumber daya alam dan juga berkenaan dengan kedukaan atau perkabungan. Sedangkan sistem *totemisme* adalah kearifan lokal yang menjaga dan melindungi tumbuhan ataupun hewan yang dianggap sebagai leluhur dari marga-marga yang ada di Suku Kanum.

Sistem pengelolaan sumber daya alam masyarakat adat Suku Kanum tidak didasarkan dengan perhitungan pelestarian sesuai dengan konsep sains, melainkan berdasarkan aturan "*sar*" yang sudah turun-temurun melalui penghormatan terhadap *totem*. Dengan adanya aturan-aturan tersebut, tumbuhan, satwa dan habitat *totem* dapat dilestarikan. "*Sar*" dan *totemisme* adalah kearifan lokal yang diwariskan oleh para leluhur Suku Kanum, sekaligus pada prinsipnya bertujuan untuk menjaga kekayaan alam Suku Kanum itu sendiri.

Kearifan lokal "*sar*" dan *totem* yang masih diberlakukan hingga saat ini merupakan bentuk penghormatan masyarakat adat Suku Kanum terhadap warisan nenek moyang mereka. Pelestarian budaya terhadap kearifan lokal *"sar" dan totem* hendaknya tetap dilakukan agar generasi muda Suku Kanum mengetahui kebudayaan leluhur mereka, serta memiliki kesadaran untuk melestarikan warisan budaya tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Arikunto, Suharsimi. 2006. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Yogyakarta : Rineka Cipta.

Aulia, T.O.S., dan A.H., Dharmawan. 2010. "Kearifan Lokal dalam Pengelolaan Sumberdaya Air di Kampung Kuta." *Sodality : Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, dan Ekologi Manusia*, Vol. 4, No. 3, hal : 345-355.

Badan Pusat Statistika Kabupaten Merauke. 2010. Distrik Noukenjerai dan Distrik Sota Dalam Angka 2010. Merauke : BPS Merauke.

_____________. 2017. *Kabupaten Merauke Dalam Angka 2017*. Merauke : BPS Merauke.

_____________. 2018. *Distrik Naukenjerai Dalam Angka 2018*. Merauke : BPS Merauke.

_____________. 2018. *Distrik Sota Dalam Angka 2018*.. Merauke : BPS Merauke.

Cresswell, John W. 2014. *Research Design Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Terj-Ahmad Fawaid. Edisi III. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Fajarini, U. 2014. "Peranan Kearifan Lokal dalam Pendidikan Karakter." *Sosio Didaktika*, Vol. 1, No. 2, hal : 123-130.

Herdiansyah, Haris. 2010. *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial*. Jakarta : Salemba Humanika.

Kosmaryandi, Nandi. 2012 "Taman Nasional Wasur, Mengelola Kawasan Konservasi di Wilayah Masyarakat Adat". *Media Konservasi*, Vol. 17, No. 1, hal : 6-15.

La Hisa, Agustinus Mahuze, dan I Wayan Arka. 2018. *Etnobotani : Pengetahuan Lokal Sukua Marori di Taman nasional Wasur*. Merauke : Balai Taman Nasional Wasur.

Maridi. 2015. Mengangkat Budaya dan Kearifan Lokal dalm Sistem Konservasi Tanah dan Air. *Seminar Nasional XII Pendidikan Biologi FKIP UNS*.

Muliyawan, Muhamad Budi, Sambas Basuni, dan Nandi Kosmaryandi. 2013. "Kearifan Tradisional Perlindungan dan Pemanfaatan Sumberdaya Hutan oleh Suku Kanume di Taman Nasional Wasur ." *Media Konservasi*, Vol. 18, No. 3, hal : 142-151.

Negara, P.D. 2011. "Rekonstruksi Kebijakan Pengelolaan Kawasan Konservasi Berbasis Kearifan Lokal sebagai Kontribusi Menuju Pengelolaan Sumber Daya Alam yang Indonesia." *Jurnal Konstitusi*, Vol. IV, No. 2, hal: 91-138.

Papua CC. Tujuh Wilayah Adat di Papua. http://communitycarepapua.blogspot.com/2015/03/7-tujuh-wilayah-adat-di-papua-peta.html. (diakses pada tanggal 3 November 2018).

Samkakai, F.O. 2002. "DR. J.Van Baal: Sosok Etnolog di Tanah Papua." *Jurnal Antropologi Papua,* Vol. 1, No. 1, hal :1-8.

Sartini. 2004. "Menggali Kearifan Lokal Nusantara Sebuah Kajian Filsafati." *Jurnal Filsafat*, Vol. 37, No. 2, hal : 111-120.

Setyawan, Dodiet Aditya. 2018. Pengertian dan Konsep Dasar Kebudayaan. *D*ata diperoleh melalui situs internet : https://terapiwicarasolo.files.wordpress.com/2014/02/bab-2-pengertian-kebudayaan.pdf. Diunduh pada tanggal 28 Oktober 2018.

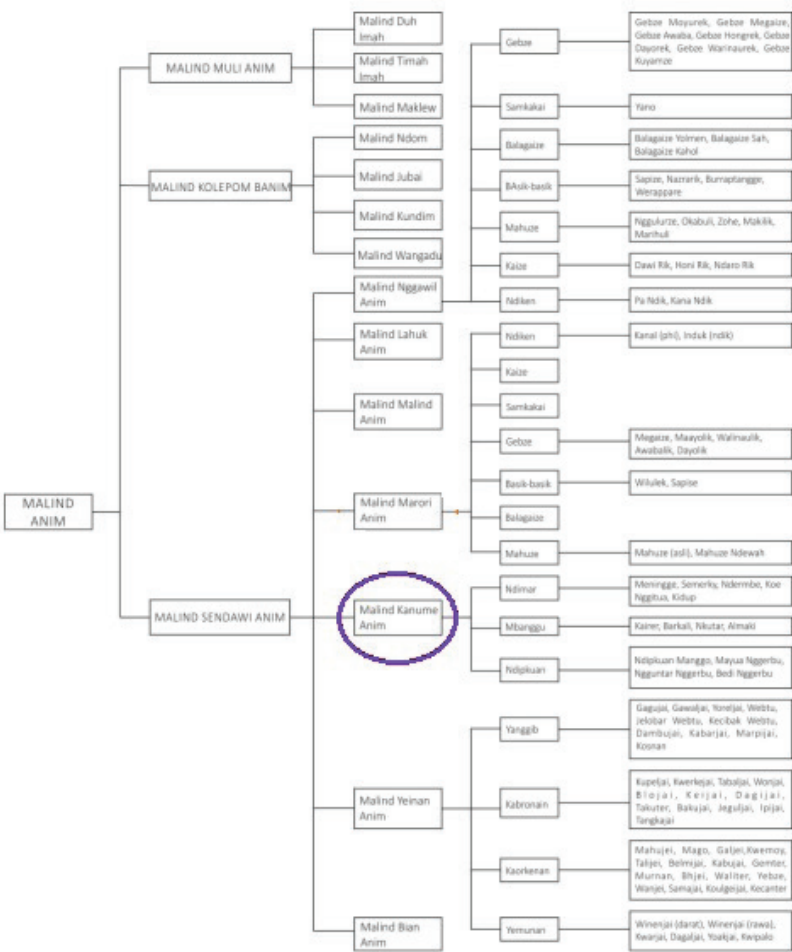
Suhartini. 2009. "Kajian Kearifan Lokal Masyarakat dalam Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Lingkungan. *Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan dan Penerapan MIPA*. Universitas Negeri Yogyakarta.

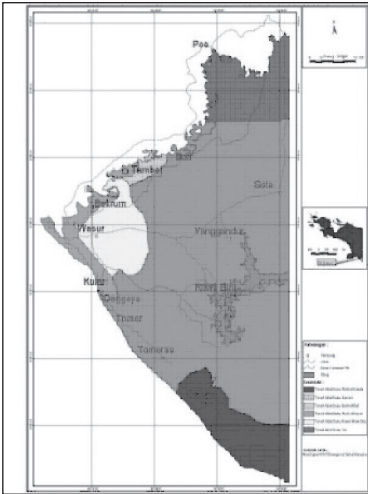
Sumarmi dan Amirudin. 2014. *Pengelolaan Lingkungan Berbasis Kearifan Lokal*. Malang : Aditya Median Publishing.

Suryawan, I Ngurah. 2017. "Pemertahanan Bahasa Ibu tentang Tempat-Tempat Sakral dan Tantangan Perubahan Sosial Budaya Orang Marori dan Kanum di Kabupaten Merauke, Papua." *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Vol. 19, No. 3, hal : 397-418.

Triwahyudi H, Joko A, Dinamika Perkembangan Etnis Di Indonesia Dalam Konteks Persatuan Negara. *Jurnal Populasi*. 2017; 25: pp 64-81.

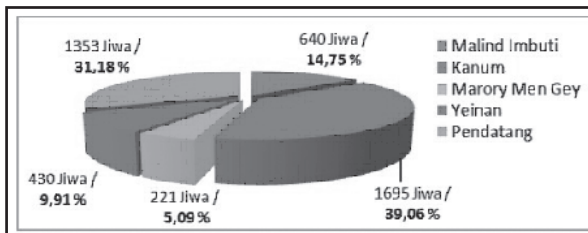
Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.

LAMPIRAN

Sumber : La Hiza, Mahuze, I Wayan, 2018

Gambar 1. Silsilah Suku-Suku dalam Rumpun Besar Malind/ Marind Anim

Sumber : Kosmaryandi, 2012.

Gambar 2. Wilayah Pemukiman Masyarakat Adat Suku Kanum

Sumber : Hasil Olah Peneliti, 2018.

Gambar 3. Proses Wawancara dengan Bapak Yakub Saming Gelambu

Sumber : Muliyawan, Basuni dan Kosmaryandi, 2013.

Gambar 4. Jumlah Penduduk Masyarakat Suku Asli dan Masyarakat Pendatang di Taman Nasional Wasur

Sumber : Hasil Olah Peneliti, 2018.

Gambar 5. Proses Wawancara dengan Bapak Yohansen Markus Kul dan Ibu Yakoba Mbanggo

Ritual Inisiasi *Tana Ile* Pada Masyarakat Nuduasiwa Uraur

Oleh: Ranolf Dedy Sanaky dan Izak Y. M. Lattu

ABSTRAK

ARTIKEL ini bertujuan untuk menemukan makna dari ritual inisiasi tana ile pada masyarakat Nuduasiwa Uraur. Artikel ini membahas dua fokus utama: pertama, proses ritual inisiasi tana ile pada masyarakat Nudusiwa-Uraur. Kedua, pemahaman ritual inisiasi tana ile pada Masyarakat Uraur, Nuduasiwa. Ritual tana ile atau ritual inisiasi anak yang merupakan sebuah perayaan atau pesta bagi bayi yang diperkenalkan bagi keluarga besar. Ritual tana ile juga merupakan sebuah acara yang sakral karena mengandung kepercayaan terhadap roh tete/nene moyang atau leluhur. Tujuan penelitian dari artikel ini adalah mendeskripsikan proses ritual inisiasi tana ile pada masyarakat Nuduasiwa Uraur. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ritual inisiasi tana ile memiliki empat makna yang dapat makna teologis, budaya, sosiologis, dan pendidikan. untuk makna teologi, tana ile bersifat sangat sakral dan merupakan sebuah ungkapan syukur kepada Yang Maha Kuasa. Ritual tana ile mengadung sistem kekerabatan, ajaran, dan memiliki nilai-nilai kerukunan.

Kata Kunci: Ritual, Ritual Insiasi, Tana ile, Nuduasiwa

Pendahuluan

Secara etnografi, Maluku, sebelum masuknya pengaruh kebudayaan dari luar, memiliki tiga pranata sosial budaya yang kuat, yaitu: adat (kepala adat atau tua-tua adat), pemerintah negeri (raja dan *saniri* negeri) dan agama suku (*mauweng*: imam adat).[1] Maluku memiliki beberapa tradisi yang perlahan-lahan menghilang dari benak masyarakat. Faktor yang menyebabkan kemunduran tradisi tersebut adalah penjajah. Maluku dijajah karena hasil rempah-rempahnya oleh bangsa-bangsa Barat. Bangsa Barat tersebut tidak hanya datang mengambil hasil rempah-rempah, tetapi juga menggubah struktur sosial budaya yang ada, misalnya agama. Agama hanya mengganti agama suku, tetapi tidak menggusur adat secara keseluruhan. Namun, pada saat *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) dibubarkan, Pemerintah Belanda mengirimkan pekabaran injil *(zending)* ke Maluku yang menimbulkan berbagai persoalan mengenai adat. Kekristenan mempertanyakan beberapa tradisi lokal yang mengakibatkan konflik antara pejabat gereja dan tokoh adat.[2] Faktor lain adalah penyeragaman selama Orde Baru yang menggantikan tatanan dan tradisi Maluku dengan budaya dari luar yang seragam di Indonesia. Kedua faktor ini melemahkan relasi sosial-budaya di Maluku dan turut berkontribusi pada konflik sosial tahun 1999 – 2004.

Relasi berbasis adat di Maluku baru direstorasi setelah konflik sosial pasca reformasi. Rekonsiliasi pasca konflik tersebut menjadi momentum kebangkitan identitas Maluku yang selama ini tergerus oleh penjajahan era kolonial dan kebijakan Orde Baru. Pencarian identitas dilakukan melalui upaya menghidupkan tradisi-tradisi

1 Elifas Tomix Maspaitella, *"Analisis Antropologi dan Refleksi Teologis terhadap kerjasama antar Institusi Sosial di Ema Pulau Ambon"* (Program PascaSarjana Magister Sosiologi Agama Universitas Kristen Satya Wacana, 2001), 2.

2 Frank L Cooley, *Mimbar dan Takhta* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), 198-200.

yang telah lama ditinggalkan masyarakat meskipun masih hidup dalam memori kolektif masyarat Maluku. Ritual *tana ile,* sebagai budaya inisiasi bayi pada komunitas, dihidupkan kembali pada era ini.

Tana ile ini memiliki dua tipe dengan maksud yang sama: inisiasi ke dalam komunitas sosial. Tipe pertama, *tana ile* bagi anak yang baru lahir sebagai bagian dari inisiasi ke dalam komunitas budaya. Tipe kedua adalah *tati tana ile* yang digunakan hanya untuk raja yang baru dilantik sebagai inisiasi budaya-politik untuk memberikan legitimasi kepada pemimpin kultural.[3] *Tati tana ile* dapat dilaksanakan bagi orang dewasa maupun yang sudah lansia.

Tulisan ini fokus pada tana ile sebagai inisiasi bagi balita. Dengan demikian, ritual *tana ile* atau ritual *anak kaluar* merupakan sebuah perayaan atau pesta bagi anak yang baru dilahirkan dan dikeluarkan oleh “bidan” (*mama biang)* dari dalam kamar dan diserahkan kepada keluarga si bayi.[4] Sebelum anak itu diserahkan kepada keluarga anak tersebut harus digendong dan berjalan keliling bersama-sama dengan *mama biang*. Sebelum ritual ini dilakukan, sang bayi tidak diizinkan keluar rumah sampai *tana ile* dilaksanakan. Masyarakat Nuduasiwa percaya bahwa bayi yang tidak melewati proses *tana ile,* ketika dewasa nanti akan menggalami banyak persoalan.[5] Ritual *tana ile* ini dilakukan oleh masyarakat Nuduasiwa (sembilan mulut atau *kampong*), yaitu: Rumatita, Imabatai, Honitetu (pusat pemerintahan), Sokawati dulunya Solibatai, Ursana, Uraur, Nunaya, Nui dan Lakubutui. Ritual *tana ile* merupakan sebuah acara yang sakral karena dipercaya menjadi jembatan masyarakat dengan roh *tete/nene moyang* (leluhur). Bagi masyarakat Nuduwasiwa, leluhur hadir dan merestui setiap ritual *tana ile*.

---

3 Hasil wawancara dengan *orang tatua* C (TT), 27 Desember 2018, 13.00 WIT

4 Hasil pra-wawancara via Facebook dengan Pak Jemmy Ukakale

5 Hasil pra-Wawancara Via Phone dengan Jack Nurubulu, 02 Oktober 2017, 19.39 WIB

Tujuan peneliti dalam penelitian ritual ini adalah ingin menggali lebih dalam dan mencari makna-makna ritual *tana ile* bagi masyarakat lokal Nuduwasiwa. Bagaimana ritual tersebut dilaksanakan oleh masyarakat adat sebagai tradisi penting untuk menjaga relasi sosial. Metode penelitian yang digunakan adalah metode pendekatan kualititatif. Penelitian ini memberi pemahaman yang lebih baik dalam proses, pola makna, dan ciri strukturan dalam masyarakat dapat dikaji secara mendalam. Metode ini memusatkan perhatian pada masalah-masalah yang ada pada saat penelitian yang bersifat aktual serta menggambarkan fakta-fakta tentang masalah-masalah yang diteliti. Dalam mengumpulkan data penulis mengunakan 2 teknik, yakni wawancara dan dokumentasi. Ada dua jenis wawancara yang dipakai dalam penelitian: wawancara terstruktur dan wawancara semi-terstruktur (*semi-structured interview*). Wawancara dilakukan secara *snowball sampling* adalah teknik pengambilan sampel sumber data, yang pada awalnya jumlahnya sedikit, lama-lama menjadi besar. Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar, atau karya-karya monumental dari seorang. Dokumen yang berbentuk tulisan misalnya catatan harian, sejarah kehidupan (*life histories*), narasi, biografi, peraturan, kebijakan. Lokasi penelitian bertempat di Desa Uraur-Nuduasiwa Seram Bagian Barat Kecamatan Kairatu di Maluku.

Teori Ritual, Ritual inisiasi dan Makna Ritual inisiasi

Menurut KBBI Ritual berarti “berkenaan dengan ritus; hal ihwal ritus.” Ritus ini tentu saja mencakup semua jenis tingkah laku: seperti memakai pakaian khusus, mengorbankan nyawa dan harta, mengucapkan ucapan-ucapan formal tertentu, bersemedi (mengheningkan cipta), menyanyi, menyanyikan lagu gereja, berdoa (bersembahyang), memuja, mengadakan pesta, berpuasa, menari, berteriak, mencuci dan membaca.[6]

Ritual merupakan bentuk dari penciptaan atau penyelenggaraan

6 Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat, suatu pengantar Sosiologi Agama*, Ed. Abdul Muis Naharong (Jakarta: CV. Rajawali, 1986), 15

hubungan-hubungan antara manusia dengan yang gaib, hubungan manusia dengan sesamanya, dan hubungan manusia dengan lingkungan. Dengan demikian, ritual juga merupakan proses komunikasi yang menyampaikan pesan-pesan tertentu. Pesan tersebut dikemas dalam bentuk simbol-simbol yang disertai nilai-nilai budaya pada masyarakat terkait. Dalam kehidupan *religious* seseorang, ritus-ritus inisiasi menandai permulaan kematangan kedewasaannya dalam soal-soal religi. Inisiasi itu sendiri memberikan kepadanya hak-hak dan kewajiban-kewajiban untuk berpartisipasi secara penuh dalam hidup keagamaan dalam masyarakat. Menurut Koentjaraningrat, ritual inisiasi mengandung unsur-unsur dari *crisis-rites*. Upacara waktu krisis (*crisis-rites*), atau *rites de passage* (upacara peralihan) merupakan upacara yang penuh bahaya, sebab upacara-upacara ini bermaksud untuk menolak bahaya gaib yang mengacam individu serta lingkungan.[7]

Inisiasi dapat dibedakan menjadi tiga kategori, yaitu: kategori pertama terdiri dari ritual kolektif yang fungsinya adalah untuk mempengaruhi transisi dari masa kanak-kanak atau remaja sampai dewasa. Hal ini wajib bagi semua anggota masyarakat. Literatur etnologi menyebut ritual ini adalah ritual pubertas, inisiasi kesukuan, atau inisialisasi ke dalam kelompok usia. Kategori kedua mencakup semua jenis ritus untuk memasuki komunitas rahasia seperti persaudaraan. Sedangkan kategori inisiasi ketiga berhubungan dengan panggilan mistis.[8] A van Gennep menyebutkan ritual ini sebagai ritus-ritus penerimaan untuk menunjukkan dua tipe ritus. Tipe yang pertama menandai penerimaan seorang individu dari suatu status sosial satu ke yang lain dalam perjalanan hidupnya. Tipe kedua menandai saat-saat penting yang dikenal dalam kelangsungan waktu seperti tahun baru, bulan baru, atau titik balik matahari. Dewasa ini istilah tersebut digunakan oleh para sejarawan religious dalam arti yang pertama, yaitu bahwa ritus-

7 Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, 90.

8 Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation The Mysteries of Birth and Rebirth*, ed. Willard R. Trask (New York: Harper & Row, 1975), 2-3.

ritus yang berkenaan dengan kelahiran, kedewasaan, perkawinan, dan kematian. Ritus penerimaan dibedakan dalam tiga tahap yaitu pemisahan, ritus marginal, dan agregasi(pengumpulan). Pada setiap ritus peralihan yang dialami dan dilewati oleh manusia, semuanya mempunyai sifat kesakralan karena semua peralihan adalah peralihan suci.[9]

Tana ile dalam Masyarakat Nuduasiwa Uraur

Desa Uraur Nuduasiwa sekarang ini, bagian dari komunitas adat (negeri) Honitetu, telah ada sejak tahun 1817. Uraur memiliki jumlah penduduk kurang lebih 125 orang, yang terdiri dari 5 marga asli yaitu Marga Ihalawey, Latumadina, Serihollo, Tayane, Rumahmale. Desa Uraur Nuduasiwa adalah satu kampung atau dusun dari Negeri Honitetu, namun dalam perkembangannya penduduk Uraur semakin bertambah karena pertambahan penduduk asli perkampungan Honitetu dan transmigrasi lokal spontan penduduk yang datang dari negeri Alang pulau Ambon, Seram Utara, Maluku Tenggara, Saparua, dan Buru melalui program trasmigrasi spontan, maupun melalui perkawinan dengan penduduk asli dan karena tugas sebagai pegawai negeri dan swasta, membuat mereka tinggal dan menetap sebagai penduduk setempat.

Terkait dengan mengakses berbagai kebutuhan dan kepentingan di bidang pemerintahan desa sangat sulit karena harus mengeluarkan biaya dan waktu. Selain itu, alokasi anggaran Negeri Honitetu yang diterima dari pemerintah untuk dibagikan keenam kampung yang masih ada tidak mampu menjawab kebutuhan pembangunan dan publik lainnya. Karena itu, pertimbangan dari pemerintah Kabupaten, Pemerintah Desa, pendapat para tokoh masyarakat yang ada di Desa Honitetu, Dusun Uraur mempertimbangkan untuk dimekarkan menjadi Desa Administratif. Pada tahun 2001 Dusun Uraur melalui Negeri Honitetu memproses Dusun Uraur sebagai desa persiapan. Akhirnya tahun 2007, Dusun Uraur

9 Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), 12.

memperoleh Surat Keputusan oleh Pemerintah Kabupaten Seram Bagian Barat (SBB) untuk menjadikan Dusun Uraur menjadi Desa Persiapan. Desa Persiapan Uraur disahkan menjadi Desa definitif sampai saat ini diberi nama Desa Uraur Nuduasiwa yang memiliki arti khusus: Uraur secara adat tetap menjadi bagian dari Negeri Honitetu dan secara adminstratif diberikan kesempatan untuk mengatur pembangunannya sendiri. Desa Uraur Nuduasiwa yang memiliki makna historis memberikan gambaran bahwa Desa Uraur adalah merupakan bagian dari Negeri Adat Honitetu. Karena itu, Desa Uraur memiliki administrasi terpisah namun secara adat tetap memiliki keterikatan seperti petuanan desa, nilai nilai adat dan lain lain.

Secara geografi Desa Uraur sangatlah strategis karena jarak untuk menuju Kota Kecamatan Kairatu dan Ibu Kota Kabupaten SBB, Piru, dapat dijangkau melalui kendaraan roda dua maupun roda empat.[10]

TABEL I. BATAS WILAYAH URAUR[11]

Sebelah Selatan	Desa Kairatu
Sebelah Timur	Desa Waimital
Sebelah Barat	Desa Kamarian

PETA WILAYAH DESA URAUR

10. Rencana Pembangunan Jangka Menengah Desa Uraur 2016-2021

11 Rencana Pembangunan Jangka Menengah Desa Uraur 2016-2021

a. Luas Wilayah Desa Uraur

Desa Uraur memiliki luasan 29,16 Km2

b. Orbitasi

Jarak Ke Kota Kecamatan : 4.0 Km

Lama Jarak Tempuh Ke Kota Kecamatan: 15 Menit

Jarak Ke Kota Kabupaten : -

Lama Jarak Tempuh Ke Kota Kabupaten : 1 Jam

c. Dinamika perkembangan Desa secara adminisitrasi, Uraur memiliki 4 muhabet.

Pelaksanaan Ritual *Tana Ile*

Tana ile merupakan sebuah upacara adat/kebudayaan yang dilakukan oleh Masyarakat Nuduasiwa terhadap bayi yang baru saja dilahirkan. Bayi tersebut akan keluar dari rumah untuk diperkenalan kepada masyarakat, leluhur, dan juga alam. Setelah seorang bayi lahir, keluarga memiliki waktu satu minggu untuk mempersiapkan ritual inisiasi tana ile. Selama satu minggu tersebut keluarga membuat rapat keluarga besar marga (*matarumah*) bersama keluarga dari istri dan juga dari keluarga suami. Ketika rapattelah selesai, barulah ritual tana ile diselenggarakan oleh keluarga besar. Jika rapat masih belum dapat mengambil keputusan tana ile sedangkan waktu satu minggu yang diberikan telah berakhir, bayi tetap masih belum dapat diperkenalkan bagi keluarga besar.

Untuk melaksanakan ritual *tana ile,* terdapat persiapan-persiapan yang harus dilakukan oleh pihak keluarga. Persiapan-persiapan tersebut adalah sebagai sebagai berikut:

- Kaum Pria membuat tempat makan dari pelepah sagu (*garuru*). *Garuru* merupakan sebuah tempat untuk menaruh makanan. *Garuru* ini dibuat dengan *sane* (batang) sagu.[12]

12 Wawancara dengan *orang tatua* A (JN), 4 Januari 2018, 17.00

Kaum pria pergi ke hutan untuk memotong bambu, serta berburu daging (*utane*) seperti babi dan rusa. Di hutan, kaum laki-laki sudah mengasapi daging yang diperoleh dan juga menangkap ikan dan udang di sungai, serta memetik sayur-sayuran (*utane launi*) untuk makan bersama keluarga besar.[13] Setelah persiapan ini selesai, kaum pria mengutus seseorang untuk pergi kepada kaum perempuan bahwa semua bahan sudah siap.

- Pada saat kaum perempuan mendengar informasi dari kaum pria, kaum perempuan pergi memotong kayu, dan mengambil sebuah daun. Daun ini namanya daun *Ruik*. Daun ini terdiri dari dua macam yaitu daun pria dan daun perempuan. Daun pria ini tidak dapat dilipat atau diasapi karena bisa bolong atau rusak, sedangkan daun perempuan ini dapat dilipat atau diasapi karena tetap tidak bolong dan rusak. Daun inilah yang dulu digunakan sebagai piring bagi leluhur.[14]

Saat kaum perempuan telah menyelesaikan seluruh makanan dengan "bambu"[15], setelah itu makan-makan ini akan dibawah ke rumah tempat ritual tana ile diselenggarakan. Jadi, setiap makanan yang diperoleh seperti daging dan sayuran-sayuran semua masuk di dalam bambu dan dimasak dengan bambu.[16]

Dalam ritual tana ile perggantian marga atau memasukan bayi ke dalam salah satu marga yang berbeda dengan marga ayah, kebutuhan ritual tana ile juga dipersiapkan dan dibawakan oleh kelaurga marga yang akan menjadi marga

---

13 Wawancara dengan *orang tatua* B (DL), 4 Januari 2018, 21.30

14 Wawancara dengan orang tatua B (DL), 4 Januari 2018, 21.30

15 Mereka memasak di bambu, karena mengingat bahwa waktu tete/nene moyang dulu belum mempunyai alat-alat masak seperti sekarang ini karena itu semua makanan dimasak dengan Bambu.

16 Wawancara dengan orang tatua B (DL), 4 Januari 2018, 21.30

bayi. Marga tersebut berasal dari dusun-dusun yang menjadi bagian dari Negeri Honitetu. Dusun tersebut adalah Uraur, Honitetu, Rumahtita, Imabatai, Sokawati dan Ursana. Keluarga pada semua dusun tersebut turut membawakan sembako-sembako bagi acara tersebut. Sembako ini terdiri dari makanan maupun minuman seperti tuak (*sageru pahit)* dan minuman beralkohol lokal (*sopi*). Semua makanan dipersiapkan secara tradisional sehingga makanan dimasak dan dihidangkan di dalam bambu atau daun hutan.[17]

- Keluarga juga mempersiapkan sebuah meja khusus bagi orang-orang *masusa*.[18] Keluarga juga mempersiapkan meja ini pada beberapa rumah saudara-saudara yang berada di sekitar rumah tempat tana ile dilaksanakan. Jumlah keluarga yang begitu banyak membuat tempat pelaksanaan tana ile dipersiapkan dengan baik. Keluarga mengundang hampir semua warga Dusun Uraur.
- Pada acara ini juga keluarga mempersiapkan minuman-minuman dan makanan adat (nourishment) seperti *sageru pahit, sopi* dan *sirih pinang*. Ketika semua persiapan yang di atas sudah selesai barulah acara atau ritual ini dimulai.

Ritual *tana ile* ini akan dihadiri dan dibuka oleh Raja Honitetu. Jika raja berhalangan, akan diganti oleh Kepala Adat Nuduwasiwa. Ketika Kepala Adat berhalangan Kepala Desa Uraur akan dinjuk untuk mewakili pemerintahan adat. Namun, jika masih berhalangan kepada desa dapat diganti oleh sekretaris desa.[19] Ketika Raja Honitetu sudah selesai membuka *tana ile* barulah sang bayi dikeluarkan dari rumah. Sang bayi dikeluarkan dari rumah pada saat fajar, sekitar pukul 5 pagi. Hal ini dilakukan supaya bayi tersebut rajin bekerja sewaktu dia besar.

17 Wawancara dengan Sekretaris Desa (ES), 4 Januari 2018, 20.00

18 ***Masusa*** adalah orang-orang yang bertahan begadang (matawana) dengan Ibunya saat melahirkan.

19 Wawancara dengan orang tatua B (DL), 4 Januari 2018, 21.30

Untuk membawa keluar sang bayi memiliki proses-proses. Ketika diperkenalkan kepada kelaurga besar, bayi melewati proses mulai dari bayi dikeluarkan sampai kembali masuk di dalam rumah. Tahap-tahapnya, sebagai berikut :

- Sebelum bayi dikeluarkan untuk diperkenalkan, kepala adat akan menyanyikan lagu tradisional (*kapata)* di dalam kamar bayi. Setelah itu, kepala adat memakaikan sebuah gelang kepada sang bayi dan juga kepada sang ibu. Kemudian bayi tersebut akan dimandikan dengan santan kelapa.[20] Setelah itu, perwakilan dari marga yang akan dimasuki oleh bayi tersebut anak itu, memakai kain untuk menggendong bayi yang sediakan oleh *mama biang*[21] di dalam rumah.[22]
- Sebelum *mama biang* keluar dari dalam rumah, *mama biang* mengambil daun *yakane* sejenis daun panjang dan merah di hutan Pulau Seram. Setelah itu, *mama biang* mengambil payung untuk melindungi kepala sang bayi. Selanjutnya, *mama biang* berjalan dengan bayi itu keliling rumah sambil membawa alat tergantung pada jenis kelamin sang bayi. Jika bayi tersebut adalah bayi perempuan, maka alat yang dibawa oleh mama biang adalah pisau. Sedangkan jika bayi tersebut berjenis kelamin laki-laki, alat yang dibawa oleh mama biang adalah parang. *Mama biang* berjalan dengan obor yang dibuat dengan sabut kelapa atau potongan kayu api yang masih menyala (*pontong* api) sebagai alat penerangan ketika *mama biang* dan sang bayi berjalan mengelilingi rumah. Ketika *mama biang* sudah selesai keliling rumah, saat akan memasuki rumah tempat tana ile dilangsungkan, *mama biang* akan mengambil suatu "rumput"[23] dan masuk ke

20 Hasil wawancara dengan orang tatua C (TT), 27 Desember 2018, 13.00 WIT

21 ***Mama Biang*** adalah dukun melahirkan.

22 Wawancara dengan orang tatua b (DL), 4 Januari 2018, 21.30

23 Rumput yang diambil ini merupakan suatu kerahasiaan, yang hanya

> dalam rumah. Setelah masuk ke dalam rumah, bayi akan diserahkan kepada perwakilan marga dari bayi tersebut untuk diperkenalkan pada keluarga besar.[24]

Setelah semua prosesi memperkenalkan bayi selesai, perwakilan keluarga akan mempersilakan semua orang yang ikut dalam proses tersebut atau masusa untuk menikmati makanan dan minuman yang disediakan. Semua tamu duduk beralaskan tikar pandan. Setelah semua orang yang hadir makan dan minum, kepala adat meminta semua orang keluar menuju halaman untuk mengikuti tarian *maru-maru* yang dibawakan oleh masyarakat untuk meramaikan *tana ile*. Ketika maru-maru dilaksanakan, minuman dan makanan tetap diedarkan. Setelah selesai tarian maru-maru para tamu akan berpamitan. Dalam konteks Uraur kini, ketika Agama Kristen Protestan menjadi agama utama di dusun ini, *tana ile* akan ditutup oleh pendeta dengan menaikan doa dan ungkapan syukur kepada Tuhan bahwa proses tana ile telah selesai dilaksanakan.

Makna Ritual Inisiasi *tana ile* di Nuduasiwa Uraur

Masyarakat Nuduwasiwa tetap menyimpan narasi budaya dalam ingatan bersama, meskipun narasi budaya mengalami "tidur panjang" karena penetrasi kolonialisme dan kebijakan Orde Baru. Ajaran leluhur tetap diingat dalam cerita dari generasi ke generasi, termasuk kisah Ritual Tana Ile yang mengalami "mati suri" selama puluhan tahun. Ritual dari pandangan Van Gennep berhubungan dengan perpindahan orang dan kelompok menuju status baru. Misalnya, kehamilan dan kelahiran, perkawinan dan pemakaman. Ritual perpindahan status sosial dikenal dengan ritual inisiasi.[25]

---

diketahui oleh orang-orang tertentu.

24 Wawancara dengan orang tatua b (DL), 4 Januari 2018, 21.30

25 Dhavamony, Fenomenologi Agama,177

Ritual tana ile di Uraur termasuk dalam kategori ritual faktitif yaitu meningkatkan produktivitas atau kekuatan dan perlindungan.[26] Dalam ritual *tana ile,* masyarakat tidak hanya memperkenalkan bayi kepada keluarga besar, tetapi juga memohon pertolongan dari Yang Ilahi dan restu dari leluhur. Untuk mendapatkan pemahaman tentang makna ritual tana ile, maka perlu mendalami membagi beberapa bagian penting dari ritual inisiasi. Makna penting dari ritual tana ile yaitu:

Makna Teologis

Semua ritus peralihan yang dialami dan dilewati oleh manusia mempunyai sifat kesakralan karena semua peralihan adalah peralihan suci.[27] Ritual *tana ile* bagi Masyarakat Nuduasiwa merupakan ritual sakral dan suci karena mengandung kepercayaan terhadap leluhur dalam Bahasa Wemale: *tuwale* dan *rabike* dan kepada Yang Maha Kuasa dalam Bahasa Wemale: *tunai-lasatale*.[28] Dalam proses *tana ile* masyarakat tidak boleh membuat kekacauan/ kericuhan dalam keluarga dan masyarakat. Kekacauan akan menimbulkan anomali dalam keluarga dan masyarakat. Karena itu, ketika ada orang yang membuat masalah pada saat proses ritual, pengacau harus membayar denda adat akibat mengacau dalam acara sakral. Kekacauan menyebabkan proses ritual sakral tidak dapat dijalankan dengan baik. Denda harus dibayarkan kepada kepala adat sebagai bagian dari mengembalikan keseimbangan kosmik dengan demikian orang yang membuat masalah harus membayar denda adat. Denda adat mengembalikan relasi baik dengan Yang Ilahi karena dalam proses *tana ile,* pemimpin ritual telah berkomunikasi dengan *tuwale* dan *rabike* atau *tunai-lasatale*. Dalam konteks teologi masyarakat Wemale, *Tana ile* menjadi tanda masuknya anak tersebut ke dalam keberadaan yang baru dan suci.

26 Dhavamony, *Fenomenologi Agama*,175

27 Van Gennep, *The Rites of Passage,* 12.

28 Lattu, *"Orality and Interreligious relantionships",* 71-72.

Ritual *tana ile* juga merupakan sebuah ungkapan syukur dari keluarga terhadap Yang Ilahi: *Tuwale* dan *Rabike*. Ritual ini dilakukan sebagai rasa syukur karena keluarga mendapat tambahan keturunan atau anggota klan baru sebagai berkat dari *Tuwale* dan *Rabike*. Ritual syukur ini dilakukan agar anak mendapat perlindungan dari Yang Ilahi sehingga dapat menjadi anggota klan yang baik. *Tana ile* menjadi penghubung antara anak dan Tuwale-Rabike yang Ilahi sehingga anak yang baru lahir mendapat perlindungan sepanjang kehidupannya.[29] Masyarakat Nuduwasiwa percaya bahwa para leluhur juga turut hadir dalam *tana ile*. Karena itu, secara teologis, Tana ile menjadi media memperkenalkan anggota klan baru pada Yang Ilahi dan leluhur. Dengan demikian, *tana ile* bersifat sakral dan suci karena menghubungkan manusia dengan pencipta dan leluhur.

Makna Sosiologis

Ritual *Tana Ile* juga memiliki nilai solidaritas dalam ritual inisiasi. Ritual ini menjadi fase penting dalam kehidupan masyarakat Nuduwasiwa karena berkaitan dengan penerimaan anggota komunitas klan baru. Semua anggota komunitas terlihat dalam pelaksanaan ritual tersebut. Hal ini menunjukan adanya kebersamaan yang dibangun secara bersama dalam masyarakat Desa Uraur yang masih mempertahankan ritual ini sampai sekarang. Dalam ritual ini, keluarga mengundang seluruh masyarakat Uraur. Pada saat ritual ini, masyarakat menikmati jamuan yang sudah disiapkan oleh keluarga. Jamuan-jamuan ini dipersiapkan oleh keluarga dekat yang dimasak pada tempat ritual atau dibawah dengan pelepah kering pohon sagu (*garuru)* dari rumah masing-masing.

Jamuan makan bersama ini sering disebut sebagai makan *patita*. Menurut Izak Lattu dalam disertasinya bahwa makan *patita* adalah sebuah peristiwa ritual yang di mana makanan tersebut

29 Gennep, *The Rites*, 147.

menyampaikan sebuah ingatan dan juga merekonstruksi ingatan kolektif. Dalam persiapan makanan ini telah membentuk rasa kekerabatan yang memproduksi untuk mengingat masa lalu yang kolektif.[30] Pada titik ini, *tana ile* menjadi ritual pemersatu komunitas sosial. Mengutip Van Gennep, ritual inisiasi adalah suatu persiapan menuju persatuan.[31] Karena itu, ritual *tana ile* menggandung ikatan kekerabatan yang kuat antara masyarakat dan keluarga karena menuju pada persatuan yang membentuk solidaritas.

Adapun masyarakat Nuduasiwa telah menerima anggota baru yang masuk sebagai salah satu dari masyarakat Nuduasiwa yakni anak itu. Victor Turner dalam bukunya *The Ritual Process* menjelaskan bahwa proses inisiasi menjadi refleksi masa lalu yang dilakukan saat ini. Pada proses *tana ile* anak tersebut sadar atau tidak sadar telah mereflesikan keadaan yang terjadi di masa lalu, masa kini dan akan datang dan juga karena telah dibantu oleh *mama biang* anak tersebut telah menyatukan diri dengan dunia baru dan menjadi anggota baru dalam masyarakat.

Makna Pendidikan

Seperti penjelasan Koentjaraningrat bahwa ritus-ritus tersebut memberikan motivasi dan nilai-nilai pada tingkat yang paling dalam.[32] Pada ritual *tana ile* juga memberikan motivasi dan mendorong keluarga untuk melindungi anak yang lahir tersebut dari bahaya-bahaya mistik dan gaib, karena pada setiap keluarga tetap mempedulikan anak-anak mereka. *Tana ile* juga mengajari keluarga untuk saling terikat pada ritual *tana ile* karena memiliki nilai-nilai yang paling dalam dan juga mengajari keluarga untuk terus mengajarkan *tana ile* terhadap generasi berikutnya. Bukan saja pada keluarga tetapi juga bagi masyarakat.

30 Lattu, *"Orality and Interreligious relantionships"*, 113-114

31 Van Gennep, *The Rites*, 21.

32 Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, 81.

Tana ile juga mendidik anak-anak pada nilai-nilai masyarakat yang menjadi kekuatan untuk membangun kehidupan berbasis budaya masyarakat. Nilai-nilai klan diwariskan melalui nyayian dengan bahasa-bahasa lokal. *Tana ile* menjadi tindakan pendidikan simbolik. Anak dikeluarkan dan diperkenalkan pada waktu pagi, sebelum terbitnya fajar yaitu sekitar jam lima pagi. Masyarakat Nuduasiwa sangat percaya bahwa ketika anak dikeluarkan jam lima pagi adalah pendidikan tentang perlunya bekerja di pagi hari. *Tana ile* mengajarkan anak tentang bangun pagi dan mengingatkan masyaraka untuk bekerja di pagi hari.

Tana ile menjadi media pengajaran nilai bertahan hidup dalam konteks masyarakat lokal. Anak-anak diperkenalkan sejak dini dengan alat-alat produksi pertanian seperti pisau untuk melakukan pekerjaan domistik dan parang untuk pekerjaan publik seperti berkebun, berburu, mencari ikan dan sebagainya. Objek-objek itu merupakan simbol-simbol yang mengukapkan perilaku dan perasaan mengutip Dhavamony dalam bukunya Fenomenalogi Agama: Ritual memperlihatkan tatanan atas simbol-simbol yang diobjekan. Simbol-simbol ini mengungkapkan perilaku dan perasaan, serta membentuk penempatan pribadi dari pada komunitas dalam mengikuti modelnya masing-masing. Pengobjekan ini penting untuk kelanjutan dan kebersamaan dalam kelompok keagamaan.[33]

Selain itu, *tana ile* juga muncul nilai penghargaan dan pelestarian terhadap warisan leluhur atau budaya setempat yang mungkin saja bagi generasi penerus tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang sakral/tabuh dan bermakna. Sekaligus dapat berfungsi sebagai sebuah kekuatan untuk tetap menjaga nilai-nilai budaya lokal masyarakat Maluku, khususnya Masyarakat Nuduasiwa yang ada di desa Uraur.

---

33 Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, 189-190.

Makna Budaya

Tana ile merupakan sebuah kebudayaan yang sudah dilakukan oleh masyarakat Nuduasiwa jika dilihat dari perkataan Koentjaraningrat yaitu ritus-ritus yang dilakukan itu mendorong orang-orang untuk mau melakukan dan juga mentaati tatanan sosial tersebut yang sudah ada.[34] *Tana ile* juga melakukan peran budaya yang sama. Ritual ini mendorong masyarakat Nuduasiwa untuk mentaati tatanan sosial yang telah dirumuskan dan diajarkan oleh para leluhur karena tatanan sosial dibentuk dan menjadi habitus-kebiasaan masyarakat seperti berburu, memasak secara tradisional, dan pola makan bersama selama *tana ile* berlangsung.

Saat dalam persiapan *tana ile* seperti berburu di hutan merupakan hal yang sudah biasa bagi Masyarakat Uraur. Dalam pengamatan kami, masyarakat melakukan tugas-tugas sosial secara berkelompok. Kolektivitas ini terbawa dalam berbagai praktek budaya dalam ruang domestik dan publik. *Tana ile* menjadi pengingat masyarakat untuk tetap memelihara budaya kolektif yang menjadi kekuatan masyarakat Nuduasiwa. Tradisi memasak secara lokal dengan menggunakan bahan-bahan dari alam adalah cara mengingatkan masyarakat untuk memelihara relasi yang baik dengan alam. Dalam makan bersama semua makanan disediakan dalam media lokal untuk mengingatkan masyarakat pada relasi dengan budaya leluhur yang perlu dipertahankan. Memasak makan di dalam bambu, menyediakan minum di dalam bambu dan menaruh makanan di atas daun menjadi elemen penting para proses ritual *tana ile*. Tindakan makan bersama dalam budaya lokal menegaskan pewarisan teks ingatan dan kontinuitas praktek budaya masyarakat Nuduasiwa lintas generasi. *Tana ile* menjadi penjaga budaya dalam masyarakat Nuduasiwa.

Ritual *tana ile* menjadi kekuatan masyarakat untuk memaknai hubungan dengan Yang ilahi, masyarakat dan identitas budaya. Dengan demikian apa yang *tana ile* memiliki peran sentral

34 Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, 81.

dalam masyarakat Nuduasiwa karena menjadi simpul saling berkesinambungan antara relasi teologis, sosiologis, pendidikan, dan budaya. Makna tana ile menjadi nilai-nilai kerukunan, solidaritas, ikatan kekerabatan, dan memiliki edukasi yang baik yang dibentuk dengan pelestarian kebudayaan masyarakat Nuduasiwa Uraur.

Kesimpulan

Pada umumnya masyarakat Nusantara tidak pernah melupakan ritus-ritus yang sudah diajarkan dan diwariskan oleh leluhur terhadap mereka. ritual dari pandangan Van Gennep berhubungan dengan perindahan orang-orang dan kelompok dalam wilayah dan perpindahan menuju status baru, contohnya kehamilan dan kelahiran, perkawinan dan pemakaman, ritual ini disebut sebagai ritual inisiasi. Ritual adat/budaya yang berada pada masyarakat Nuduasiwa terkhususnya Uraur adalah ritual *tana ile* yang dianggap sebagai ritual inisiasi yang dimana seorang anak yang baru lahir diterima oleh keluarga besar dari marga, masyakat, alam dan leluhur. Ritual ini juga merupakan warisan secara turun temurun dari *orang tatua*. ritual ini mengadung ikatan kekerabatan antara anak dan leluhur, anak dan masyarakat begitu juga dengan keluarga. *Tana ile* adalah sebuah acara/perayaan yang dilakukan oleh seluruh Masyarakat dari sembilan Kampong atau Nuduasiwa yang bertujuan untuk melindungi anak-anak mereka dari bahaya-bahaya yang gaib atau mistik. pada setiap proses-proses yang dimiliki mengadung sebuah makna tersembunyi yang baik bagi masyarakat Nuduasiwa. berdasarkan analisis penulis bahwa makna tana ile dapat dilihat dari empat makna, yaitu: makna teologi, makna sosiologis, makna pendidikan, dan makna budaya.

Pada makna teologi *tana ile* bersifat sangat sakral yang tidak boleh dikacaukan oleh masyarakat karena akan mengakibatkan acara ini tidak dilakukan dan membuat orang yang membuat kekacuan tersebut akan mengalami masalah yang besar karena telah melanggar acara ini. kedua tana ile juga dapat dipakai

sebagai ungkapan syukur keluarga terhadap *tuwale* dan rabike dan *tunia lapai* dan juga kepada Yang Ilahi dan juga dapat dilihat bahwa dalam *tana ile* Agama dan budaya selalu bersama-sama dan tak dapat dipisahkan. Makna Sosiologis, *tana ile* membentuk solidaritas dan mengikat kekerabatan hal ini dapat dilihat dari persiapan-persiapan *tana ile* dan makan bersama atau makan *patita*. *Tana ile* ini juga berkaitan bagaimana keberlangsungan hidup anak yang baru dilahirkan itu diterima dalam komunitas masyarakat. Makna pendidikan, *tana ile* mengajari beberapa hal bagi keluarga dan masyarakat yaitu yang pertama mendorong dan memotivasi keluarga untuk memperdulikan dan menjaga anak mereka, kedua mendidik anak-anak untuk rajin bekerja saat pagi hari, dan ketiga muncul nilai penghargaan dan pelesatiran terhadap warisan leluhur atau budaya setempat, yang mungkin saja bagi generasi penerus tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang sakral dan bermakna dan berfungsi sebagai sebuah kekuatan untuk tetap menjaga nilai-nilai budaya lokal masyarakat Maluku, khusus Nuduasiwa Uraur. Terakhir Makna Budaya, dalam makna budaya sudah dikatakan dari ketiga makna yang lain karena tana ile mengadung sistem kekerabatan, ajaran, dan memiliki nilai-nilai kerukunan yang baik.

DAFTAR PUSTAKA

Cooley, Frank. *Mimbar dan Takhta*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.

Nottingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat, suatu pengantar Sosiologi Agama*. Diedit oleh Abdul Muis Naharong. Jakarta: CV Rajawali, 1986.

F. C, Anthony Wallace. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1966.

Turner, Bryan S. *Sosiologi Agama*. diedit oleh Daryatno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Dhavamony, Marisusai. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Marasudjita, E. *Sakramen-Sakramen Gereja: Tinjauan Teologis, Liturgis dan Pastoral*. Yogyakarta: Kanisius 2003.

Koentjaraningrat. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Penerbit Dian Rakyat, 1977.

Barth, Fredrik. "*An Antrhoropologi Of Knowlege.*" SIDNEY W. MINTZ LECTURE FOR 2000, February 1, 2002.

Eliade, Mircea. *Rites and Symbols of Initation The Mysteries of Birth and Rebirth*. diedit oleh Williar R. Trask. New York: Harper & Row, 1975.

Van Schie, G. *Hubungan Manusia dengan Segala Miseri*. Jakarta: Fidei Press, 2008.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2013.

Flick, Uwe. Ernst von Kardorff, and Ines Steinke. *"What Is Qualitative Research? An Introduction to the Field," in A Companion to Qualitative Research*. London: SAGE Publications Ltd, 2004.

Sugiarto, Eko. *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif:Skripsi dan Tesis*. Yogyakarta: Suaka Media, 2015.

Wahyuni, Sari. *Qualitative Research Method: Theori and Practice*. Salemba Empat, 2012.

Durkheim, Emile. *Sejarah Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Arifuddin, Ismail. *Agama Nelayan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2012.

Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*, trans. Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

Koentjaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Pres, 1987.

Saha, Debika. *"Ceremonies," in 21st Century Anthropology: A Reference Handbook*, edited H. James Birx.California: Sage Publications, 2010.

Bell, Catherine. *Ritual Perspectives and Dimensions*. USA: Oxford University Press, 2009.

Feinberg, Benjamin. *"Rites of Passage, in "Encylopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals"*. New York: Routledge, 2004.

Stephenson, Barry. *Ritual: A Very Short Introduction*. London: Oxford University Press, 2015.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press, 1969.

Winangun, Y.W. Wartaya. *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Tesis

Maspaitella, Elifas Tomix. "Tesis: Tiga Batu Tungku, *"Analisis Antrpologi dan Refleksi Teologis terhadap kerjasama antar Institusi Sosial di Ema Pulau Ambon."* Salatiga: Program PascaSarjana Magister Sosiologi Agama UKSW, 2001.

Disertasi

Lattu, Izak. *"Orality and Interreligious relantionships: The role of collective memory in christian-muslim engagement in Maluku, Indonesia."* PhD diss., Graduate Theological Union, 2014.

BIBLIOGRAFI

"Revitalisasi Upacara Kalang Obong Di Kotagede Yogyakarta – TeMBI." Accessed May 13, 2019. https://www.tembi.net/2017/12/15/revitalisasi-upacara-kalang-obong-di-kotagede-yogyakarta/.

Abdilah S, Ubed. *Politik Identitas Etnis* (Magelang: Indonesiatera, 2002).

Abdullah, Irwan. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), cet. ke-2.

Abdusshomad, M. 7 September 2011. *Meraih Barokah dengan Berkhidmah kepada Guru*. Makalah pada acara Halal Bihalal Ikatan Santri dan Alumni Salafiyah Syafi'iyah (Iksass) Rayon Jember

Al-Jauziyah, S.M.A.B.Q, (1987). *al-Jawab al-Kafi Liman Sa'ala an Dawa' al-Syafi,* Beirut: Daru Ihya'il Ulum.

Al-Samarani, Muhammad Shalih, *Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-Awam,* Cirebon: Al- Mishriyah, 1374 H

_________, *Mujarobat,* ttp&tth

_________, *Kitab Munjiyat,* Semarang: Toha Putra, t.th

Altona, T. "Over de Oorsprong Der Kalang," Tijdscrift Bat. Gen, Jilid LXII (1923): 515–47.

Andrew Beatty, *Society and Exchange in Nias* (Oxford: Chanrendo Press, 1923).

Apolonius Lase, *Kamus Li Niha: Nias-Indonesia* (Jakarta: Kompas, 2011).

April Sani. 2005. *Tradisi Sadranan Masyarakat Desa Pagerejo Kecamatan Kertek Kabupaten Wonosobo Propinsi Jawa Tengah*. Surakarta: UNS-Fak. Sastra.

Arifin, Ferdi (tanpa tahun); Pergulatan Identitas Kultural Antara Fastfood dan Kudapan; Fakultas Tarbiyah Ilmu Keguruan; Institut Agama Islam Negeri Surakarta;

Arifuddin, Ismail. *Agama Nelayan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2012.

Arikunto, Suharsimi. 2006. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Yogyakarta : Rineka Cipta.

Aulia, T.O.S., dan A.H., Dharmawan. 2010. "Kearifan Lokal dalam Pengelolaan Sumberdaya Air di Kampung Kuta." *Sodality : Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, dan Ekologi Manusia*, Vol. 4, No. 3, hal : 345-355.

Badan Pusat Statistika Kabupaten Merauke. 2010. Distrik Noukenjerai dan Distrik Sota Dalam Angka 2010. Merauke : BPS Merauke.

_________. 2017. *Kabupaten Merauke Dalam Angka 2017*. Merauke : BPS Merauke.

_________. 2018. *Distrik Naukenjerai Dalam Angka 2018*. Merauke : BPS Merauke.

_________. 2018. *Distrik Sota Dalam Angka 2018*.. Merauke : BPS Merauke.

Bamböwö Laiya, "Pemahaman Sendi-sendi Masyarakat Nias Guna Usaha Pembangunan", *Beberapa Masalah Sosial Kulturil Masyarakat Nias dalam Pembangunan* (Gunungsitoli: Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan, 1975).

Bamböwö Laiya, "Perlu Kewaspadaan: telah ada Tanda-tanda Kematian Suku Nias", *Suara Ya'ahowu* 02 no. 1 (1996), 14-18.

Bamböwö Laiya, *Solidaritas Kekeluargaan dalam Salah Satu Masyarakat Desa di Nias-Indonesia* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983).

Bartels, Dieter. *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku – Jilid I dan II*. Jakarta: Gramedia, 2017.

Barth, Fredrik. "*An Antrhoropologi Of Knowlege.*" SIDNEY W. MINTZ LECTURE FOR 2000, February 1, 2002.

Barthes Roland. *Mitologi*. Bantul: Kreasi Wacana, 2013.

Bell, Catherine. *Ritual Perspectives and Dimensions*. USA: Oxford University Press, 2009.

Bizawie, Zainul Milal, *Masterpiece Islam Nusantara:Sanad Jejaring Ulama –Santri 1830-1945,* Ciputat Baru: Pustaka Kompas, 2016

Bowie, Fiona. *The Anthropology of Religion, An Introduction,* Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

Bu Kubro. Mitologi Orang Kalang Kendal. Digital recording, May 27, 2018.

Burhani, Ahmad Najib. *When Muslims are not Muslims: the Ahmadiyya community and the Discourse on Heresy in Indonesia,* Thesis Ph.D., Santa Barbara: University of California, 2013.

Carey, Peter, "Prakata" dalam Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX,* Yogyakarta:Institute of Nation Development Studies, 2016

Carey, Peter. *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855,* Leiden: KITV Press, 2008.

Chou, W. –M., & Bermender, P. A. (2011). Spiritual Integration in Counseling Training: A Study of Students' Perceptions and Experiences.Journal *Vistas*. 2011. Vol 11. http://counselingoutfitters.com/ vistas/vistas11/Article_98.pdf. diakses 5 Juli 2015

Conrad William Watson.*TanggungJawab atas Kebudayaan*. *Kompas* 8 September 2015.

Cooley, Frank. *Altar and Throne in Central Moluccas Society.* A Dissertation. Diterjemahkan versi Indonesia, *Mimbar dan Takhta – Hubungan Lembaga-Lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*. Jakarta: Sinar Harapan, 1987.

Cooley, Frank. *Mimbar dan Takhta*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.

Coolsma, S. *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1913.

Crawfurd, J. *A Grammar Ad Dictionary of the Malay Language: With a Preliminary Dissertation*. Vol. 2. Smith, Elder, 1852.

Cresswell, John W. 2014. *Research Design Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Terj-Ahmad Fawaid. Edisi III. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Dananjaja, James (2002); Folklor Indonesia; Jakarta; Grafiti;

De Bruyne, E, G.B.J Hiltermann, and Hoetink. *Winkler Prins Encyclopaedie*. Amsterdam: Elsevier Brussel, 1951.

Dhavamony, Marisusai. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Durkheim, Emile. *Sejarah Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Dzahir, Abu Malikus Salih, *Sejarah dan Perjuangan Kiai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Para Ulama Besar dan Tokoh Pergerakan Kemerdekaan RI pada Abad 20 M,* Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang, 2000

Effendi, Djohan. "Ahmadiyah Qadyan di Desa Manislor," *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vol. 1 1990/1410 H.

Eliade, Mircea. *Rites and Symbols of Initation The Mysteries of Birth and Rebirth*. diedit oleh Williar R. Trask. New York: Harper & Row, 1975.

Ensiklopedia Nahdlatul Ulama, Jilid 4, Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerjasama dengan PT.Bank Mandiri Persero, t.th.

Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective,* London: Pluto Press, 1995.

F. C, Anthony Wallace. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1966.

Fajarini, U. 2014. "Peranan Kearifan Lokal dalam Pendidikan Karakter." *Sosio Didaktika,* Vol. 1, No. 2, hal : 123-130.

Faogöli Harefa, *Hikajat dan Tjeritera Bangsa serta Adat Nias*. ([tanpa tempat]: Rapatfonds Residentie Tapanuli, 1939).

Fatchan. (2011). *Metode Kualitatif Beserta Contoh Proposal Skripsi, Tesis, dan Desertasi.* Surabaya: Jenggala Pustaka Utama

Fawaid, A. 1993. *Al-Adzkar Al-Yaumiyyah*Situbondo. Assyarif.

Feinberg, Benjamin. "*Rites of Passage, in "Encylopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals"*. New York: Routledge, 2004.

Flick, Uwe. Ernst von Kardorff, and Ines Steinke. "*What Is Qualitative Research? An Introduction to the Field," in A Companion to Qualitative Research*. London: SAGE Publications Ltd, 2004.

Formichi, Chiara. *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia,* Leiden: KITLV Press, 2012.

Fx Mudji-Christ Verhaak Sutrisno, *Filsafat Keindahan*. Yogyakarta: Kanisius, 1993).

Giri M.C., Wahyana. *Sajen dan ritual orang Jawa*. Penerbit Narasi, 2010.

Gottschalk, Louis, *Mengerti Sejarah,* (Terj.), Nugroho Notosusanto, Jakarta: UI Press, 1983

Guillot, Claude. "Orang Kalang Di Pulau Jawa Juru Angkut Dan Pegadaian." In *Panggung Sejarah Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, edited by Henri Chambert Loir and Hasan

Muarif Ambary, 323–34. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Hakim, Taufiq, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik Nusantara Abad XIX dan XX,* Yogyakarta: Institute of Nation Development Studies, 2016

Herdiansyah, Haris. 2010. *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial*. Jakarta : Salemba Humanika.

Iskandar, Agung P. "Mengunjungi Kampung Ahmadiyah di Cisalada, Bogor," http://m.jpnn.com/news.php?id=102060 (diakses Selasa, 23 Agustus 2016 jam. 12.07).

J. Daeng, Hans (2000); Manusia Kebudayaan dan Lingkungan Tinjauan Antropologis; Yogyakarta; Pustaka Pelajar;

Jajang A. Sonjaya, *Melacak Batu Menguak Mitos: Petualangan Antarbudaya di Nias (*Yogyakarta: Kanisius, 2007).

Johannes M. Hämmerle, *Hikaya Nadu* (Gunungsitoli: Yayasan Pusaka Nias, 1995).

Ju Lan, Thung. dkk., *Klaim, Kontestasi & Konflik Identitas: Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas* (Jakarta: LIPI, 2006).

Kartakusuma, Richadiana. "Kalang Di Dalam Prasasti-Prasasti Mataram Kuna, Abad VIII-X M: Identifikasi Nilai Budaya Mayarakat Jawa." *Berkala Arkeologi* Bulan Mei Edisi No.1, no. Tahun XX (2000): 163–91.

Kartodirdjo, Sartono. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course and Sequel,* 'S. Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1966.

Ketjen, E. *Bijdrage Tot de Geschiedenis Der Kalangs Op Java*. TBG XXVIII, 1883.

Ketut Wiradyana, *Legitimasi Kekuasaan pada Budaya Nias* (Jakarta: Yayasan Pusaka Obor Indonesia, 2010).

Khalik, F. (2007). Rokat *Bhuju'* Vis-À-Vis Kompolan (Metamorfosis Elit Madura PascaKeruntuhan Orde Baru). Jurnal *Karsa*. Vol. XII. No.2. p 132-147

Kholiq, Abdul. "Islam Kalang: Politik Identitas Sub Etnis Jawa." *Harmoni* 12, no. 1 (April 30, 2013): 116–29. http://jurnalharmoni.kemenag.go.id/index.php/harmoni/article/view/198.

Kim, U dkk.(2010). *Indigenous and Cultural Psyichology,* Terjemahan Helly Prajitno Soetjipto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Knebel, J. *De Kalangs Legende: Volgens Tegalsche Lezing*. Batavia: Albrecht & Rusche, 1894.

Koentjaningrat.(1984). *Kebudayaan Jawa.* Jakarta, Balai Pusta

Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1984).

Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi,* Jakarta: Rineka Cipta, 1990, cet. ke-8.

Koentjaraningrat. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Penerbit Dian Rakyat, 1977.

Koentjaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Pres, 1987.

Kosmaryandi, Nandi. 2012 "Taman Nasional Wasur, Mengelola Kawasan Konservasi di Wilayah Masyarakat Adat". *Media Konservasi,* Vol. 17, No. 1, hal : 6-15.

Kusmayati, AMH, (1998). *Rokat Bangkalan, Penjelajahan Makna dan Struktur.* Bandung, MSPI

La Hisa, Agustinus Mahuze, dan I Wayan Arka. 2018. *Etnobotani : Pengetahuan Lokal Sukua Marori di Taman nasional Wasur*. Merauke : Balai Taman Nasional Wasur.

Likumahwa Stephanus Petrus. "Analisa Sosio-Budaya Terhadap Upacara Adat Cuci Negeri di Soya dalam Upaya Berteologi Secara Kontekstual." *Tesis*. Salatiga: PPSAM UKSW, 2000

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris*. Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002).

Maharkesti. *Upacara Kalang Obong Di Gombong*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1993.

Maman Mahayana. *Jembatan Kelisanan dan Keberaksaraan. Kompas*, 8 Januari 2012.

Mappiare. (2009). *Dasar-dasar Metodologi Riset Kualitatif untuk Ilmu Sosial dan Profesi.*Malang: UM-Jenggala Pustaka Utama.

Marasudjita, E. *Sakramen-Sakramen Gereja: Tinjauan Teologis, Liturgis dan Pastoral*. Yogyakarta: Kanisius 2003.

Maridi. 2015. Mengangkat Budaya dan Kearifan Lokal dalm Sistem Konservasi Tanah dan Air. *Seminar Nasional XII Pendidikan Biologi FKIP UNS*.

Maunati, Yekti. *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2006), cet. ke-2.

Meyer, A. B. *Die Kalang Auf Java*. Dresden: Leopoldina, 1877.

Muhajir, A. (2009). Kesehatan dalam Pandangan Islam. Dalam *Fikih Menggugat Pemilihan Langsung*. Jember: Pena Salsabila.

Muhibbuddin, Muhammad, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830: Menelusuri Jejak Jihad dan Pengorbanan Pangeran Diponegoro,* Yogayakarta:Araska, 2018

Muliyawan, Muhamad Budi, Sambas Basuni, dan Nandi Kosmaryandi. 2013. “Kearifan Tradisional Perlindungan dan Pemanfaatan Sumberdaya Hutan oleh Suku Kanume di Taman Nasional Wasur .” *Media Konservasi*, Vol. 18, No. 3, hal : 142-151.

Muslichin, Muslichin. “Orang Kalang Dan Budayanya: Tinjauan Historis Masyarakat Kalang Di Kabupaten Kendal.” *Paramita: Historical Studies Journal* 21, no. 2 (2011). https://doi.org/10.15294/paramita.v21i2.1037.

Muslichin. "Aspek Piwulang Dalam Ritual Adat Kalang Obong," February 22, 2008. http://www.kabupaten-kendal.go.id/index.php?art=artikel.

_________. "Eksistensi Tradisi Dan Strategi Budaya Masyarakat Kalang." www.kabupaten-kendal.go.id, February 22, 2008. http://www.kabupaten-kendal.go.id/index.php?art=136&ep=artikel.

_________. "Etika Orang Kalang - Kumpulan Essay Tentang Orang Kalang Perspektif Antropologis." *Forum Guru Sejarah Kendal* (blog), May 20, 2009. http://forumgurusejarahkendal.blogspot.com/2009/05/etika-orang-kalang-perspektif.html.

_________. "Kalang, Islamisasi, Dan Modernisasi." Tulisan Lepas, tt.

Nahusona Ferry. "Religiositas Ambon-Kristen, Penelusuran Fenomenologis Melalui Ritual Adat *Cuci Negeri* di Soya – Kota Ambon." *Disertasi*. Salatiga: Progdi Doktoral Sosiologi Agama, Fakultas Teologi UKSW, 2018.

Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910-2010*. 2nd enlarged ed. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2012.

Naqiyah (2011), Pendidikan Konselor Religius, jurnal *At-Tahrir*, Vol II, No. 2. Nopember 2011, p 371-388

Negara, P.D. 2011. "Rekonstruksi Kebijakan Pengelolaan Kawasan Konservasi Berbasis Kearifan Lokal sebagai Kontribusi Menuju Pengelolaan Sumber Daya Alam yang Indonesia." *Jurnal Konstitusi*, Vol. IV, No. 2, hal: 91-138.

Ningsih, Astrini. "Upacara Obong Pada Masyarakat Kalang: Proses Dan Maknanya (Studi Kasus Desa Montongsari Kecamatan Weleri Kabupaten Kendal)." S1, Universitas Negeri Semarang, 2007.

NN; Makna Hari Dalam Mitologi Jawa; http://eprints.walisongo.ac.id/3854/3/084111010_Bab2.pdf

Nottingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat, suatu pengantar Sosiologi Agama*. Diedit oleh Abdul Muis Naharong. Jakarta: CV Rajawali, 1986.

Nurwidodo, (2006). Pencegahan dan Promosi Kesehatan secara Tradisional untuk Peningkatan Status Masyarakat di Sumenep Madura, *Jurnal Humanity,* Vol. 1. No. 2. 2006

Nuswantoro (2016); Mengajak Mencintai Desa; http://www.mongabay.co.id/2016/01/31/mengajak-mencintai-desa-bagian-1/

_________(2016): Dorong Cintai Desa, Berikut Aksi Keren Singgih; http://www.mongabay.co.id/2016/02/07/dorong-cintai-desa-berikut-aksi-keren-singgih-bagian-2/

_________ (2017); Belajar Merawat Alam Ala Singgih Lewat Pasar Papringan; http://www.mongabay.co.id/2017/02/28/belajar-merawat-alam-ala-singgih-lewat-pasar-papringan/

_________ (2018); Belajar Hidup Ramah Alam dari Desa; http://www.mongabay.co.id/2018/12/18/belajar-hidup-ramah-alam-dari-desa-bagian-1/

Panitia Kamus Lembaga Basa & Sastra Sunda, *Kamus Umum Basa Sunda,* Bandung: Penerbit Tarate, 1980.

Papua CC. Tujuh Wilayah Adat di Papua. http://communitycarepapua.blogspot.com/2015/03/7-tujuh-wilayah-adat-di-papua-peta.html. (diakses pada tanggal 3 November 2018).

Peter Y. Suzuki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia* ('S Gravendhage: Excelsior, 1959). (Tesis).

Pieter Jenne. "Mitos Dalam Suhat Masyarakat Soya, Sebuah Pendekatan Metodologi Strukturalisme Levi-Strauss." *Tesis*, Jogyakarta: Pascasarjana Program Studi Agama dan Lintas Budaya UGM, 2013.

Pieter Lase, *Menyibak Agama Suku Nias* (Bandung: Agiamedia, 1997).

Pigeaud, Theodore G. Th. *Literature of Java: Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands*. Vol. IV. The Hague: Nijhoff, 1967.

Pontjosoetirto, Soelardjo. "Orang-Orang Golongan Kalang." Laporan Hasil Penelitian Antropologis. Yogyakarta: Fakultas Hukum UGM, 1971. https://newcatalog.library.cornell.edu/catalog/725962.

Post, B & Wade N: (2014), Client Perspectives About Religion and Spirituality in Group Counseling. Journal *The Counseling Psychologist* July 2014 Vol. 42. p 601-627,

Prabangkara, Hugo Sistha (Mei 2018); "Jogja di Atas Piring: Dinamika Politik Identitas dan Nativisme dalam Dunia Kuliner" dalam Buku Nasionalisme Di Tengah Kewargaan Budaya dan Ekstremisme Global; PUSdEP Universitas Sanata Dharma; Yogyakarta;

Pradopo, Rachmat Djoko, dkk. (2001). *Metodologi Penelitian Sastra.* Yogyakarta: Hanindita

Prajasa, Raket (Desember 2014); Sejarah, Filosofi Aksara dan Penanggalan Jawa; http://what-is-java.org/sejarah-filsafat-aksara-dan-kalender-jawa/ ;

Propst, L. R. (1980). The Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Imagery for The Treatment of Mild Depression in Religious Individuals. *Cognitive Therapy and Research,* Vol. 4: 167-178

Purwanintyas, Agnes Siwi (2017); Identifikasi Kuliner Lokal Indonesia dalam Pembelajaran Bahasa Inggris; Sekolah Vokasi Universitas Gadjah Mada; Yogyakarta;

Raffles, Thomas S. *The History of Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978.

Rahanto, S. (2012). Pengaruh Ruwatan Murwokolo terhadap Kesehatan. Buletin *Penelitian Sistem Kesehatan.* Vol. 15 No. 3 Juli. P. 282-288

Ramli, M.I, (2015). Meluruskan Kesalahan Syekh Ali Jaber, 25 September. Suara NU.com.

Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture, An Anthropological Approach to Civilization,* Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

Rehatta John L. *Negeri Soya dan Adat Cuci Negeri: Sebuah Mozaik Budaya Maluku.* Pemerintah Negeri Soya, tanpa tempat dan tahun penerbit.

Ricklefs, M.C., *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangnya dari 1930 Sampai Sekarang,* 9Terj.), FX.Dono Sunardi & Satrio Wahono, Jakarta:PT. Serambi Ilmu Semesta, 2012

Rigg, Jonathan. *Dictionary of The Sunda Languange of Java*. Genootsch v. Kunsten En Wetensch. XXIX. Batavia: Lange & Co., 1862.

Roorda, Gericke en. *Javaansch-Nederduitsch Woordenboek*. Amsterdam: Bij Johannes Muller, 1847. https://www.sastra.org/bahasa-dan-budaya/kamus-dan-leksikon/1202-javaansch-nederduitsch-woordenboek-gericke-en-roorda-1847-16-bagian-01-ha.

Rosidi, Ajip, ed. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia,* Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.

Rosidin, "Sikap pemerintah terhadap konflik keagamaan: Kasus Ahmadiyah Manislor," dalam *Kumpulan makalah yang dipresentasikan pada the 11th Annual Conference on Islamic Studies: Merangkai mozaik Islam dalam ruang publik untuk membangun karakter bangsa, Bangka Belitung, 10-13 Oktober* 2011, Jakarta: Direktorat Pendidikan Islam Kementerian Agama RI.

Rukardi. "Orang Kalang Di Simpang Zaman (2). Obong Sependhak Untuk Lancarkan Arwah." *Www.Suaramerdeka.Com,* January 2, 2008. http://www.suaramerdeka.com/harian/0802/01/nas04.htm.

Saha, Debika. *"Ceremonies," in 21st Century Anthropology: A Reference Handbook*, edited H. James Birx.California: Sage Publications, 2010.

Samadaya Ziliwu, "Perbenturan Nilai dalam Gelombang Arus Budaya", *Suara Ya'ahowu*, 05, no. I (1996), 7.

Samkakai, F.O. 2002. "DR. J.Van Baal: Sosok Etnolog di Tanah Papua." *Jurnal Antropologi Papua,* Vol. 1, No. 1, hal :1-8.

Saputra, H. (2007). *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwang*. Yogyakarta, LKIS

Sartini. 2004. "Menggali Kearifan Lokal Nusantara Sebuah Kajian Filsafati." *Jurnal Filsafat*, Vol. 37, No. 2, hal : 111-120.

Sarwono, Sarlito W dkk. (2009).*Psikologi Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika

Seltmann, F. *Die Kalang: eine Volksgruppe auf Java und ihre Stamm-Mythe; ein Beitrag zur Kulturgeschichte Javas*. Stuttgart: F. Steiner-Verlag Wiesbaden, 1987.

Setyawan, Dodiet Aditya. 2018. Pengertian dan Konsep Dasar Kebudayaan. *D*ata diperoleh melalui situs internet : https://terapiwicarasolo.files.wordpress.com/2014/02/bab-2-pengertian-kebudayaan.pdf. Diunduh pada tanggal 28 Oktober 2018.

Shelley E. Taylor dkk, (2009).*Psikologi Sosial Edisi Kedua Belas,* terjemahan, Jakarta: Kencana Prenada Media Group

Shihab, M.Q. 2012. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Vol.2.Jakarta: Lentera Hati

Shiraishi, Takashi. *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*, terj. Hilmar Farid, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997.

Sholeh, Achmad. "Upacara Obong Studi Tentang Agama Dan Budaya Pada Masyarakat Kalang." IAIN Walisongo, 2005.

Sinaga, Martin Lukito. *Identitas Poskolonial "Gereja Suku" dalam Masyarakat Sipil, Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Sofianto, Kunto. *Tinjauan Kritis Jemaat Ahmadiyah Indonesia,* Disertasi Universitas Kebangsaan Malaysia, Bangi: Neratja Press, 2014.

Sökhiaro Welther Mendröfa, *Fondrakö Ono Niha, Agama Purba, Hukum Adat, Mitologi, Hikayat Masyarakat Nias* (Jakarta: Inkultra Fondation, 1981).

Solichin Salam. 1986. *Ja'far Shadiq Sunan Kudus,* cetakan ketiga. Menara Kudus: Kudus.

Spradley, P. J. (1980). *Participant Observation.* New York: Holt Rinehart and Winston

Sri Hartatik, Endah. *Upacara Tradisi Di Kabupaten Kebumen Dalam Pengkajian Dan Penulisan Upacara Tradisional Di Kabupaten Kebumen*. Semarang: Subdin Jarahnitra Jawa Tengah, 2006.

Stephenson, Barry. *Ritual: A Very Short Introduction.* London: Oxford University Press, 2015.

Sugiarto, Eko. *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif:Skripsi dan Tesis.* Yogyakarta: Suaka Media, 2015.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D.* Bandung: Penerbit Alfabeta, 2013.

Suhartini.2009."KajianKearifanLokalMasyarakatdalamPengelolaan Sumberdaya Alam dan Lingkungan. *Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan dan Penerapan MIPA*. Universitas Negeri Yogyakarta.

Sukaryo. 1980. *Jam'u ad-Da'awat*. Situbondo. Assyarif.

Sumarmi dan Amirudin. 2014. *Pengelolaan Lingkungan Berbasis Kearifan Lokal.* Malang : Aditya Median Publishing.

Suranto. 2012. *Menggali Etika Lingkungan Buddhisme dari Kearifan Lokal Sadranan.* Semarang: STAB Syailendra.

Suryawan, I Ngurah. 2017. "Pemertahanan Bahasa Ibu tentang Tempat-Tempat Sakral dan Tantangan Perubahan Sosial Budaya Orang Marori dan Kanum di Kabupaten Merauke, Papua." *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Vol. 19, No. 3, hal : 397-418.

Susanto, Djoko (1991); Pengantar Pengetahuan Pasar; Yogyakarta; UPP STIM YKPN;

Syaikh Ahmad As-Showi, *Tafsir Showi* , juz III

Teuww. (1988). *Sastra Dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra.* Bandung:Pustaka Jaya Girimukti Pasaka

Thomas Maduwu, "Sökhi Mate Moroi Aila", *Media Warisan,* 27/III (2002), 8-9.

Tim Penyusun. *Penelitian Etnohistori Terhadap Kelompok Masyarakat Kalang Di Daerah Istimewa Yogyakarta, Bantul, Dan Sekitarnya*. Jakarta: Pusat Arkeologi Departemen Pendidikan Nasional, 2000.

Triwahyudi H, Joko A, Dinamika Perkembangan Etnis Di Indonesia Dalam Konteks Persatuan Negara. *Jurnal Populasi*. 2017; 25: pp 64-81.

Turner, Bryan S. *Sosiologi Agama*. diedit oleh Daryatno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press, 1969.

Umi Kholiffatuni, Asma Luthfi, dan Elly Kismini, "Makna Gelar Adat terhadap Status Sosial Pada Masyarakat Desa Tanjung Aji Keratuan Melinting", *Solidarity* 6, no. 2 (2017): 202:213.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.

Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*, trans. Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

Van Schie, G. *Hubungan Manusia dengan Segala Miseri*. Jakarta: Fidei Press, 2008.

Veth, P. J. *Java, Geographisch, Ethnologisch, Historisch*. Vol. IV. Batavia: Haarlem, de Eren F. Bohn, G. Kolff & Co., 1907.

Wahyu ilaihi & Siti Aisyah (2012). Simbol Keislaman pada Tradisi *Rokat Tase'* dalam Komunikasi pada Masyarakat Desa Nepa, Banyuates-Sampang Madura. Jurnal*Indo-Islamika*, Volume 2, Nomor 1, p.45-58

Wahyudi. 2012. *Skripsi: Pandangan Buddhisme Terhadap Tradisi Sadranan dalam Masyarakat Jawa (Suatu Kajian Kepustakaan)*. Semarang: STAB Syailendra.

Wahyuni, Sari. *Qualitative Research Method: Theori and Practice*. Salemba Empat, 2012.

Walker, etc. (2012) The Misunderstood Pastoral Counselor: Knowledge and Religiosity as Factors Affecting a Client's Choice. Journal *Vistas*. Volume 1.p 16

Warnaen, Suwarsih. et.al, *Pandangan Hidup Orang Sunda seperti Tercermin dalam Tradisi Lisan dan Sastra Sunda,* Bandung: Depdikbud Dirjen Kebudayaan Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda, 1987.

Wiktorowicz, Quintan. ed. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach,* Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Winangun, Y.W. Wartaya. *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Wisnumurti, Rangkai. 2012. *Sangkan Paraning Dumadi (Konsep kelahiran dan kematian orang Jawa)*. Jogjakarta: Diva Press.

Woodward, M.R. (2006). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS.

Wurianto, Dr. Arif Budi, MSi (Maret 2008); Aspek Budaya pada Tradisi Kuliner Tradisional di Kota Malang sebagai Identitas

Sosial Budaya (Sebuah Tinjauan Folklore); Lembaga Penelitian Universitas Muhammadiyah Malang;

Yusuf, (2013). Konseling Islami pada Fakultas Dakwah, Jurnal *Al-Bayan*, Vol. 19. No. 28 Juli-Desember 2013. p. 7-19

Zoetmulder, P. J. 1982. *Old Javanese-English Dictionary 2 Vols.* (Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1982), hal. 1811-1812.

Zwaart, W. *De Kalangs als houtkappers in dienst der Compagnie*. Batavia: Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1939.

Disertasi

Lattu, Izak. *"Orality and Interreligious relantionships: The role of collective memory in christian-muslim engagement in Maluku, Indonesia."* PhD diss., Graduate Theological Union, 2014.

Tesis

Maspaitella, Elifas Tomix. "Tesis: Tiga Batu Tungku, *"Analisis Antrpologi dan Refleksi Teologis terhadap kerjasama antar Institusi Sosial di Ema Pulau Ambon."* Salatiga: Program PascaSarjana Magister Sosiologi Agama UKSW, 2001.

Wawancara

Bubun Basyariat Sadkar di Kantor JAI Cabang Garut, Jl. Ciledug, Selasa 16 Agustus 2016 jam. 10.30.

Agus Tiyanto, cicit menantu Kiai Sholeh Darat pada 14 Agustus 2016

Lukman Hakim Saktiawan, cicit Kiai Sholeh Darat pada 14 Agustus 2016

M. Ichwan, seorang Jurnalis dan penggagas KOPISODA (Komunitas Pecinta Kiai Sholeh Darat), pada 20 Agustus 2016

PROFIL PENULIS

SAMSUL ARIFIN

Atau Syamsul A Hasan merupakan dosen Bimbingan dan Konseling Islam Universitas Ibrahimy Situbondo. Buku-bukunya, antara lain: 1. Kharisma Kiai As'ad di Mata Umat (LkiS, 2003), 2. Sang Pelopor: Kisah Tiga Kiai dalam Mengelola Bajingan (Pena Salsabila, 2014), 3. Wejangan Kiai As'ad dan Kiai Fawaid (Pena Salsabila, 2014), 4. Antologi Biografi Nyai Zainiyah As'ad (2014), 5. Mufaroqoh: Jalan yang Ditempuh Kiai Sukorejo (Ibrahimy Press, 2015), 6. Kiai Fawaid As'ad Kepribadian, Pemikiran, dan Perilaku Politik (TA, 2018), Paper yang pernah disampaikan dalam forum ilmiah, antara lain: 1. Implementasi Integrasi Konseling dan Religiusitas: Best Practices Kiai dalam Mengubah Perilaku Komunitas Bekas Bajingan Menjadi Pribadi Berkarakter 'Pelopor', (AICIS 2016, Diktis Kemenag), 2. Ta'zir dalam Pendidikan Islam: Kajian Pengubahan Tingkah Laku Perspektif Konseling (Annual Conference for Muslim Scholars, Kopertais IV, 2017); 3. Menggagas Warga Negara *Khaira Ummah* dengan Hidup Sehat Tanpa Korupsi: Perspektif Konseling Sufistik (AICIS 2017, Diktis Kemenag); 4. Model Komunikasi Kiai Pesantren dalam Pemberdayaan Komunitas Bajingan: Perspektif Komunikasi Konseling (Conference for Muslim Scholars, Kopertais IV, 2018), 5. *Zadu Az-Zaujain,* Kitab Potret Kepribadian Keluarga Sakinah Karya Ulama Perempuan Pesantren (Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018, PD Pontren Kemenag RI). Kontak email : goessyam@gmail.com. HP : 081336262720.

MUSLICHIN, S.S., M.Pd.,

Guru Sejarah dan Sosiologi, SMA Negeri 2 Kendal lulus Sarjana dari UNDIP jurusan sejarah lulus tahun 1998 dan S2 UNNES Prodi Pend. IPS lulus tahun 2008. Selain mengajrar juga aktif sebagai penulis dan komunitas visual di Kendal, Penulis buku *Meneroka* Zaman yang juga sebagai Ketua Lesbumi PCNU Kendal. smanda.kendal@gmail.com

ARY BUDIYANTO

Adalah dosen di Antropologi - Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang, Indonesia. Lahir di Kudus, ia menerima gelar M.A. di bidang Agama dan Budaya Studi di Pusat Studi Agama dan Budaya (CRCS), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Dia adalah co-founder, sekretaris, dan peneliti di *Center for Cultures and Frontiers Studies* (CCFS) di Universitas Brawijaya dan juga ikut membantu mengajar di Kertarajasa Buddha College, Malang. Ia tertarik pada isu-isu agama dan penelitian lintas-budaya, terutama yang berkaitan dengan Indonesia, hubungan Cina-Jawa, Islam, Budha, Jawanisme, dan modernitas di bidang visual, material, dan budaya kuliner (Food Studies). Buku tentang kajian kuliner yang telah dia tulis adalah tentang sejarah Soto dan akan diterbitkan oleh Penerbit KPG. Kini sedang menulis buku *Budaya Ngopi Malang*. Dia dapat dihubungi melalui arybudhi@ub.ac.id; ary91budhi@gmail.com,

MOH ROSYID

mrosyid72@yahoo.co.id, lahir di Demak Jateng, 14 Juni 1972. Dosen Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kudus ini berdomisili di Kudus. Aktifitas selain mengajar bergiat dalam bidang komunitas lintas agama dan kepercayaan di Kudus Jateng. Pemerhati kajian minoritas ini doktor diselesaikan di UIN Walisongo Semarang.

ADONIATI MEYRIA WIDANINGTYAS

Adalah Penyuluh Sosial pada Dinas Sosial Provinsi Jawa Tengah, dan Penyuluh Anti Korupsi tersertifikasi BNSP dan ACLC KPK (2019). Pernah bekerja sebagai *Human Rights Educator* pada Komnas HAM RI (2010 – April 2018). Menyelesaikan S2 program Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik UGM (2005), S1 pada Fakultas Hukum UKSW Salatiga (1998), dan alumni Sekolah Pengelolaan Keragaman CRCS UGM Angkatan VIII. Aktif mengembangkan manual pelatihan dan menulis esai terkait HAM, gender, pendidikan dan perdamaian.

JEMS ALAM

Lahir di Hoyane 14 November 1991, anak pertama dari Yunus Pangnga' dan Nuriati Barangan. Tahun 1998 masuk Sekolah Dasar SDN 5000 Bulu Pala Hoyane. Tahun 2004 masuk SMPN I Seko. Tahun 2007 Masuk SMAN I Dolo. Tahun 2010 masuk kuliah di STAKN Toraja, mengambil jurusan Teologi dan selesai tahun 2015. Tahun 2016 melanjutkan studi S2 di UKSW dengan mengambil jurusan Sosiologi Agama kemudian selesai tahun 2017. Tahun 2018 sampai sekarang menjadi dosen luar biasa (DLB) di STAKN Toraja.

FERRY NAHUSONA

Mendapat gelar Doktor pada bidang Sosiologi Agama dari Program Doktor Sosiologi Agama Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) tahun 2019. Tahun 2003 mengikuti Program Dialog Islam-Kristen pada Harford Seminary, Connecticut, Amerika Serikat. Tertarik pada kajian identitas, hibriditas dan kesalehan politik dalam hubungan agama dan budaya. Ferry adalah pendeta Gereja Protestan Maluku (GPM).

EFENTINUS NDRURU

Putra Daerah Nias, kelahiran 28 Desember 1989. Menamatkan pendidikan Sarjana (S1), Ilmu Filsafat, di Unika St.Thomas,Medan dan melanjutkan pendidikan Magister (S2) Sosiologi FISIP, UniversitasSumatera Utara. Beliau adalah dosen Universitas Unika St. Thomas, Medan, peneliti, narasumber seminar, penulis dan Ketua Lembaga Kajian Sosiologi. (efentndr@yahoo.com).

JAJANG A. ROHMANA

adalah dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Jawa Barat. Ia memperoleh gelar doktor di UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Minat kajiannya adalah tentang Islam dan kesundaan. Berikut beberapa publikasi terakhirnya di sejumlah jurnal: "Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's Dangding (1852-1930)," *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Vol. 50, No. 2, 2013: 303-327; "Persahabatan Penjajah dan Bangsa Jajahan di Hindia Belanda: C. Snouck Hurgronje dan Haji Hasan Mustapa," *Afkaruna,* Vol. 12, No. 2, 2016.

TAUFIQ HAKIM

Adalah pendiri Komunitas Jagongan Naskah yang banyak mempelajari Naskah-Naskah Jawa Kuno. Mempelajari Sastra Jawa Kuno secara mendalam pada Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Menulis isu-isu seputar Budaya Jawa.

SURANTO

Adalah Rektor Sekolah Tinggi Agama Buddha Syailendra, Semarang. Menyelesaikan pendidikan S2 di Center for Religious and Cross-cultural Studies, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta dan sedang menyelesaikan pendidikan doktoral pada Program Studi Doktor Sosiologi Agama, Universitas Kristen Satya Wacana,

Salatiga. Suranto tertarik pada bidang budaya dan agama di Jawa.

TRINOVIANTO G. R. HALLATU

Adalah pengajar di Universitas Musamus, Merauke. Menyelesaikan pendidikan Strata 2 pada Program Studi Sosiologi Agama Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Saat ini sedang menyelesaikan pendidikan Doktoral pada Universitas Brawijaya, Malang. Tertarik pada persoalan sosiologi agama, budaya dan identitas masyarakat di bagian selatan Papua.

I.D. PALITTIN

Adalah pengajar Pendidikan Fisika pada Universitas Musamus, Merauke. Menamatkan Pendidikan Strata 2 pada Program Pascasarjana Institut Teknologi Bandung tahun 2014. Selain tertarik pada Fisika, Palittin tertarik pada persoalan perubahan sosial masyarakat di Papua. Penelitiannya tentang pendidikan telah diterbitkan pada beberapa jurnal nasional seperti Jurnal Magistra dan Jurnal Pendidikan Fisika.

APRILIA K. SEILATUW

bekerja pada Bank Pembangunan Papua di Merauke. Menamtkan Pendidikan Strata 2 pada Program Studi Magister Manajemen dengan konsentrasi manajemen sumber daya manusia di Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Sejak tahun 2015 bekerja dan meneliti budaya, manajemen, dan perilaku masyarakat di bagian selatan Papua.

RANOLF D. SANAKY

adalah lulusan Program Studi Ilmu Teologi dari Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Tertarik pada kajian-kajian agama

dan budaya melalui pendekatan sosiologi agama. Saat ini sedang mempersiapkan diri melanjutkan pendidikan Strata 2 dengan fokus kajian pada persoalan agama, budaya dan identitas sosial masyarakat di Maluku.

IZAK Y. M. LATTU

Adalah pengajar pada Program Pascasarjana Sosiologi Agama, Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga, dan Center for Religious and Cross-cultural Studies, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Memperlajari hubungan agama, masyarakat dan demokrasi di aras lokal di Berkeley dan Harvard University. Tulisan terbarunya tentang relasi lintas agama berbasis tradisi lokal diterbitkan oleh Annual Review of Sociology of Religion tahun 2019.

INDEKS

L

M

N

S

Z

TRADISI & KEBUDAYAAN NUSANTARA

Sebagaimana masyarakat lain di planet bumi ini, masyarakat Indonesia yang terdiri atas ratusan suku dan etnis ini juga memiliki tradisi dan kebudayaan yang khas dan unik, baik yang murni dibentuk oleh faktor-faktor lokal, global (atau internasional), maupun gabungan lokal dan global yang oleh sosiolog Roland Robertson disebut "glokal" *(glocalization)*. Sebagian tradisi dan budaya itu telah punah, sebagian bertahan hingga kini, dan sebagian lagi sedang berjuang keras untuk eksis karena "diserbu" oleh orang dan kelompok anti-tradisi dan budaya Nusantara. Beberapa contoh tradisi dan kebudayaan masyarakat Indonesia itu diuraikan dan dianalisis oleh para kontributor tulisan di buku ini.[SQ]

Sumanto Al Qurtuby adalah Direktur Nusantara Institute dan pembina Nusantara Kita Foundation. Ia juga dosen antropologi budaya di King Fahd University of Petroleum and Minerals, Arab Saudi. Ia memperoleh gelar doktor dari Boston University. Buku-buku hasil karyanya, antara lain, *Religious Violence and Conciliation in Indonesia* (Routledge, 2016) dan *Saudi Arabia and Indonesian Networks: Migration, Education and Islam* (I.B Tauris & Bloomsbury, 2019).

Izak Y. M. Lattu adalah pengajar di Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga, dan Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Ia memperoleh gelar doktor dari Graduate Theological Union, Berkeley, Kalifornia, Amerika Serikat.

Penerbit:
Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V
No. 11 Tambakaji-Ngaliyan-Semarang 50185,
Telp/Fax: (024) 7627587, CP: 085727170205 (Wahib),
082225129241 (Salam) email: elsa_smg@yahoo.co.id.
Website: www.elsaonline.com / toko.elsaonline.com

ISBN 978-602-6418-39-5
9 786026 418395